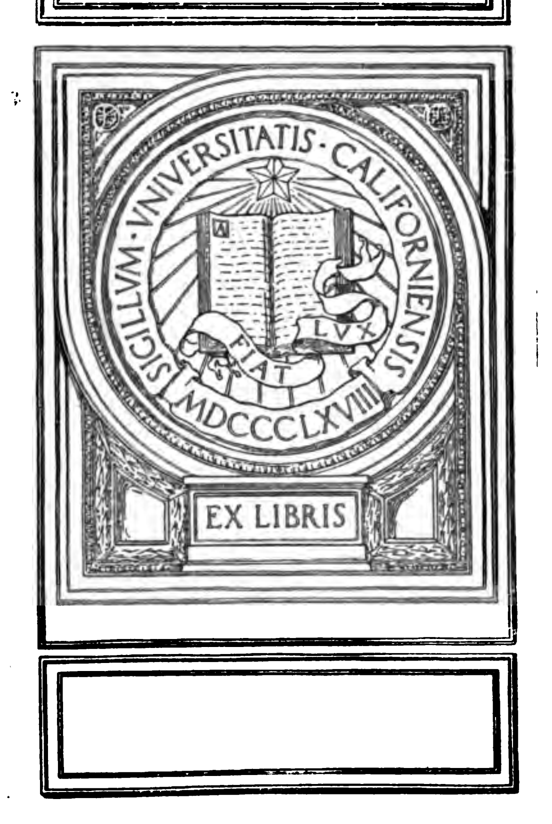
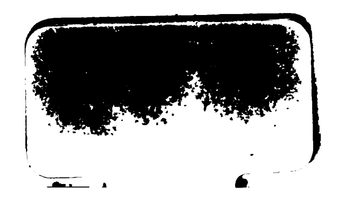



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Die Lehre

von den Sakramenten.

Die Lehre

von den Sakramenten

in ihrer geschichtlichen Entwickelung

innerhalb der abendländischen Kirche

bis

zum Concil von Trient.

Von

Dr. G. L. Hahn,

a. o. Professor der Theologie an der Königlichen Universität
zu Breslau.

Breslau.
Verlag von E. Morgenstern.
(fr. Aug. Schulz & Co.)
1864.

Vorwort.

Ich übergebe hiermit der Oeffentlichkeit eine Schrift, an der ich längere Zeit mit Liebe gearbeitet habe. Daß der in derselben behandelte Gegenstand einer Bearbeitung bedurfte, ist mir nicht zweifelhaft. Doch wage ich nicht zu entscheiden, ob meine Arbeit das vorhandene Bedürfniß in jeder Hinsicht zu befriedigen im Stande sei. Jedenfalls hat es meinerseits nicht an dem Bemühen gefehlt, die Aufgabe, wie ich mir sie selbst gestellt hatte, nach Möglichkeit zu lösen. Die gegenwärtige, vorzugsweise praktischen Tendenzen zugewendete Zeit ist im Allgemeinen rein wissenschaftlichen Untersuchungen wenig günstig. Ich bin daher auch fern von der Meinung, daß das größere theologische Publikum an dieser Schrift sonderlichen Geschmack finden werde. Doch habe ich auch nicht nach dem Beifall der großen Menge gestrebt, sondern nur danach, der Wissenschaft und in ihr der Kirche zu dienen. Daß der Kirche durch gründliche Untersuchung ihrer einzelnen Dogmen nach deren historischer Entwickelung wirklich gedient werde, halte ich nicht für zweifelhaft, so wenig auch dergleichen Arbeiten in der Gegenwart anerkannt werden. Ich lasse daher diese Schrift in der Hoffnung ausgehen, daß der Herr auch sie mit seinem Segen begleiten und seiner Kirche einigermaßen zur Förderung gereichen lassen werde.

Breslau, am 5. September 1863.

Dr. G. L. Hahn.

Inhalt.

Einleitung.

Während es über die Entwickelung der Lehre von der Taufe und vom heiligen Abendmahl [1]) bereits mehrere sehr tüchtige Monographien gibt, sind über die Geschichte der christlichen Lehre von den Sakramenten im Allgemeinen wohl schon manche anerkennenswerthe Vorarbeiten [2]) vorhanden, bisher ist jedoch dieselbe noch nicht allseitig zum Gegenstande gründlicher Behandlung gemacht worden. Daß aber auch diese wichtige Lehre, wenn die Aufgabe der Dogmen-Geschichte vollständig gelöst werden soll, einer eingehenderen Untersuchung bedarf, braucht kaum ausgesprochen zu werden. Wir glauben daher der Rechtfertigung nicht zu bedürfen, wenn wir im Folgenden den Versuch machen, diese Lücke in der theologischen Literatur wenigstens theilweise auszufüllen. Wenn wir uns dabei innerhalb bestimmter Grenzen halten, indem wir einerseits die Lehrentwickelung der morgenländischen Kirche nur nebenbei behandeln, andererseits auch die Entwickelung der Lehre in der abendländischen Kirche nur bis zum Concil von Trient fortführen, so geschieht dies aus dem einfachen Grunde, weil wir uns nicht eine zu große Aufgabe auf einmal stellen wollten, während schon die, welche wir zu lösen unternommen haben, die umfassendsten Studien erforderte. Was zunächst die morgenländische Kirche betrifft, so ging ja diese, wie in der Lehrentwickelung überhaupt, so auch in dieser Lehre ihre eigenen,

1) Dasselbe gilt auch vom römischen Bußsakrament. Vergl. Steitz, das römische Bußsakrament nach seinem biblischen Grunde und seiner geschichtlichen Entwickelung. Frankf. a. M. 1854.

2) Außer dem Artikel „Sakramente" in Herzogs Real-Encyklopädie Bd. XIII S. 226—286. vergl. namentlich Const. von Schätzler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato. München 1860.

von denen der abendländischen vielfach verschiedenen, Wege. Hätten wir ihr auf diesen Wegen nachgehen wollen, so hätte dieß sehr zeitraubende Untersuchungen nöthig gemacht, welche, so lohnend dieselben auch gewesen sein würden, für jetzt uns nicht möglich waren. Dazu kommt, daß, wenn unsere Darstellung nicht ihren einheitlichen Charakter verlieren sollte, die Behandlung der morgenländischen Lehrentwickelung doch jedenfalls von der der abendländischen hätte getrennt werden müssen. Das, was wir im Folgenden wirklich geben, würde also selbst dadurch keine wesentliche Veränderung erfahren haben. Wir hielten es daher für angemessener, für jetzt uns zu beschränken, und die Entwickelung der morgenländischen Kirche in dieser Lehre lieber einer abgesonderten Behandlung vorzubehalten. Aus ähnlichen Gründen haben wir uns entschlossen, die Geschichte der abendländischen Lehrentwickelung nur bis zur Reformation fortzuführen. Während bis zur Reformation sich diese Lehre im Wesentlichen in demselben Gleise fortbewegte, trat sie ja seitdem in ganz neue Bahnen hinein. Die Darstellung der Entwickelung derselben seit diesem Zeitpunkte würde also jedenfalls eine durchaus selbstständige haben werden müssen. Wir glauben daher mit Recht unser Werk gerade bei der Abgrenzung, welche wir ihm gegeben haben, als ein abgeschlossenes Ganzes bezeichnen zu dürfen.

Wenn wir der Entwickelung unserer Lehre während der Zeit der Scholastik besondere Aufmerksamkeit zugewendet haben, so hat dieß einmal in der Natur unsres Gegenstandes seinen Grund, sofern ja erst mit der Zeit der Scholastik die Lehre von den Sakramenten in den Kreis der eigentlichen Dogmen hineintrat, und dieses Dogma es ist, in welchem sich die Scholastik vorzugsweise productiv erwiesen hat, sodann darin, daß wir es für besonders wünschenswerth hielten, wenn auch nach dieser Seite der Stand der Lehre, wie ihn die Reformation vorfand, klarer erkannt werden könnte, als dieß bisher möglich war.

Was die Anlage unsres Werkes betrifft, so schwankten wir anfangs, ob wir nicht das Ganze unserer Darstellung nach verschiedenen Perioden ordnen müßten. Allein nachdem wir mit dem Stoffe näher bekannt geworden, erschien uns diese Eintheilung minder zweckmäßig, als die von uns gewählte. Denn bei genauerer Ansicht lassen sich während des ganzen großen Zeitraumes, mit welchem unsre Darstellung sich beschäftigt, verschiedene Stadien der Entwickelung unsrer Lehre, wenn wir diese im Ganzen in's Auge fassen, gar nicht unterscheiden. Zwar war gewiß Hugo von St. Victor und nicht minder Petrus Lombardus für die Entwickelung unsrer Lehre Epoche machend. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß, wie bereits angedeutet, erst mit diesen beiden Männern unsere Lehre in den Kreis der eigentlichen Dogmen hinein-

trat, während die vorangegangene Zeit nur das Material zubereitete und die allgemeinsten Elemente der Lehre entwickelte. Dazu kommt, daß bei einer Eintheilung des Werkes nach der Zeit dieselben Fragen an verschiedenen Orten hätten besprochen werden müssen und so der Stoff unnöthiger Weise zersplittert worden wäre. Aus diesen Gründen entschlossen wir uns, die verschiedenen in unsrem Werke zu besprechenden Materien abgesondert zu behandeln, und nur innerhalb der einzelnen Abschnitte die Zeit-Ordnung walten zu lassen, wobei uns möglich wurde, das Zusammengehörige im Zusammenhange zu behandeln und dem Ganzen, wie wir glauben, eine gewisse Uebersichtlichkeit zu geben, ohne daß wir nöthig hatten, dieselben Sachen öfters zur Sprache zu bringen.

Die von uns geschehene Vertheilung des Stoffs wird sich, wie wir glauben, durch die Darstellung selbst als passend erweisen. Wir haben nämlich das Ganze in zwölf Abschnitte getheilt, wie uns dieß durch den Gegenstand selbst geboten erschien. Wir beginnen mit einer Besprechung des mannigfachen Gebrauchs des Wortes sacramentum bei den kirchlichen Schriftstellern, um zu zeigen, wie der Begriff des Sakramentes lange Zeit in der Kirche ein durchaus fließender und unbestimmter war, wie man aber doch frühzeitig mit besonderer Vorliebe den Ausdruck auch in einem engeren Sinne anwandte, in dem Sinne, in welchem wir gewöhnt sind, von Sakramenten zu reden, und in welchem wir allein im Folgenden von den Sakramenten handeln wollen. Darauf besprechen wir in einem zweiten Abschnitt den Begriff des Sakramentes in diesem engeren Sinne, wie dieser sich allmählich in der Kirche ausbildete, und in bestimmten Definitionen seinen Ausdruck gewann. Alles Folgende unsres Werkes ist eigentlich nur eine weitere Ausführung der in diesem Abschnitt nach ihren allgemeinsten Umrissen dargelegten Anschauung der Kirchenlehrer von dem Wesen des Sakramentes. Was nun diese Ausführung betrifft, so beginnen wir damit, daß wir zunächst im dritten Abschnitt die Anschauung der Kirchenlehrer von der Nothwendigkeit der Sakramente entwickeln, eine Anschauung, die durch den Begriff des Sakramentes als eines von Gott eingesetzten Mittels zur Erlangung der Seligkeit von selbst gegeben war. Mit der Frage nach der Nothwendigkeit der Sakramente hängt aber eng zusammen die andere Frage, warum denn Gott gerade solche Sakramente, wie sie thatsächlich vorhanden sind, als Mittel der Heilserlangung angeordnet habe. Dieß führt uns im vierten Abschnitt zur Besprechung der Lehre von der Zweckmäßigkeit der vorhandenen Sakramente. Nachdem wir so die Ansichten der Kirchenlehrer von den Gründen des Vorhandenseins der Sakramente entwickelt haben, gehen wir dann dazu über, die

Sakramente selbst, die man als vorhanden annahm, zu besprechen, und zwar zunächst im fünften Abschnitt die vorchristlichen Sakramente d. h. die des Natur- und des Mosaischen Gesetzes, und die Ansichten zu entwickeln, die man in den verschiedenen Zeiten von dem Wesen dieser Sakramente hatte, hierauf aber von den christlichen Sakramenten zu handeln. Was die letzteren betrifft, so zeigen wir zunächst im sechsten Abschnitt, was man in den verschiedenen Zeiten der Kirche zu den christlichen Sakramenten gerechnet habe, um dann in den folgenden Abschnitten die Lehre von diesen Sakramenten ausführlich zu entwickeln. Diese Lehre von den christlichen Sakramenten stellen wir aber so dar, daß wir zunächst von den Bestandtheilen dieser Sakramente handeln, darauf von ihrer Einsetzung, darauf von dem menschlichen Minister, welcher in den einzelnen Fällen die Sakramente zu Stande bringt und darreicht, hierauf von den Bedingungen handeln, unter denen überhaupt die Sakramente zu Stande kommen können, sodann die Bedingungen besprechen, von denen die Wirkung der Sakramente abhängt, und endlich die Wirkung selbst zum Gegenstand der Betrachtung machen.

Erster Abschnitt.

Der Gebrauch des Wortes sacramentum in der Kirchensprache.

Das Wort sacramentum ist bei den kirchlichen Schriftstellern sowohl der alten Zeit als des Mittelalters in sehr weitem Umfange angewendet worden, nicht bloß von den kirchlichen Handlungen, an welche wir zunächst denken, wenn von Sakramenten die Rede ist, sondern auch von sehr vielen anderen Dingen. Damit wir im Folgenden, wo wir die Lehre von den Sakramenten im engeren Sinne darzustellen beabsichtigen, nicht in Versuchung kommen, unsere Darstellung auf Dinge auszudehnen, die bei genauerer Unterscheidung des verschiedenen Sprachgebrauches, nicht hierher gezogen werden dürfen, ist es nöthig, vor allen Dingen der verschiedenen Beziehungen, in denen von den Kirchenlehrern der Ausdruck sacramentum angewendet worden, uns klar bewußt zu werden. Wir glauben nun hinsichtlich dieses Gebrauches Folgendes hervorheben zu müssen [1]).

1. Zunächst brauchten die Kirchenlehrer das Wort sacramentum in demselben Sinne, in dem es vorzugsweise von den römischen Profanschriftstellern gebraucht wurde: vom Eide, und zwar a) vom Eide im Allgemeinen [2]), b) speciell von dem Eide, durch welchen sich der Soldat zum Kriegsdienste verpflichtet [3]), c) mitunter auch von einer Versicherung

---

1) Ueber den Gebrauch des Wortes in der ältesten Kirche vergl. Dr. Aug. Hahn, Sakrament im Sinne der alten Kirche (Theolog. kirchl. Annalen herausgegeb. von Dr. A. Hahn. Bresl. 1842. 1. Bd. S. 77—105. 157—185.).

2) Ambros. de offic. I. 50. IV. 39. sq. — Isidor. Hisp. sentt. lib. II. c. 31. §. 4. u. 9. — Paschas. Ratb. de corp. et sang. dom. c. 3. — Lanfrank, de corp. et sang. dom. c. 13.

3) Tertull. de jejun. adv. Psych. c. 10. de idolol. c. 19. de spect. c. 24. de coron. milit. c. 11. — Pseudo-Augustin. de symbolo. — Isidor. Hisp. etym. lib. IX. c. 3. — Petr. Damiani lib. gratiss. c. 22.

überhaupt oder von einer thatsächlich übernommenen Verpflichtung [4]), endlich d) von dem Unterpfande, das man gibt, um eine Versicherung zu bekräftigen [5]).

Wenn dieser Gebrauch des Wortes den Kirchen-Schriftstellern mit den Profan-Schriftstellern gemeinsam war, so trat jedoch bei letzteren dieser Gebrauch schon frühzeitig sehr zurück, und das Wort erhielt bei ihnen vorwiegend einen specifisch christlichen Sinn. Doch blieb

2. auch jetzt noch zunächst dem Worte der **Begriff einer eidlichen Versicherung, nur daß dasselbe speciell christliche Beziehungen erhielt.** Man brauchte es nämlich a) κ. ε. von der eidlichen Versicherung, durch welche sich der Mensch bei der Taufe zur Treue gegen Christum verpflichtet, gleichsam dem Diensteide, durch welchen er ein miles Christi wird [6]). b) Da diese Versicherung durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe geschah, wurde sodann das Wort sacramentum auf das **Taufbekenntniß** selbst übertragen. Letzteres wurde als die Eidesformel angesehen, deren sich der miles Christi bedient, um seinen Diensteid abzulegen [7]). c) Von dem Taufbekenntniß ging aber der Ausdruck über auf **die Taufe** selbst, sofern auch sie eine thatsächliche Versicherung ist, durch welche das Verhältniß des Menschen zu Christus ein unverletzliches wird, seitens des Menschen nämlich, der sich der Taufe unterwirft, eine Versicherung der Treue gegen Christum, seitens Gottes eine Versicherung der Aufnahme des Menschen in seine Gemeinschaft, und ein Unterpfand für die Ertheilung des ewigen Heiles. In diesem Sinne finden wir von der Taufe bald den Ausdruck fidei sacramentum d. h. thatsächliche Versicherung des Glaubens (obsignatio fidei, testatio fidei, signum oder signaculum fidei, womit Tertullian selbst jenen Ausdruck erklärt), bald salutis sacramentum d. h. das von Gott gegebene Unterpfand, die Besiegelung unseres Heiles (sponsio, pignus salutis) [8]).

Doch verband sich schon frühzeitig mit dem Worte auch ein seiner Urbedeutung nach fremder Sinn, und zwar dadurch herbeigeführt, daß

---

4) Tertull. de monog. c. 11. — Firmil. (Cyprian. Opp. ep. 75. p. 228).

5) Isidor. Hisp. etymol. lib. V. c. 24. §. 30: Sacramentum est pignus sponsionis, vocatum autem sacramentum, quia violare quod quisque promittit perfidiae est.

6) Tertull. de idolol. c. 19. — Cyprian. ep. 74. T. II. p. 204. — Leo M. serm. 22. c. 5. — Petr. Damian. T. I. Epp. lib. IV. 15. p. 127.

7) Tertull. de idol. c. 6. — apolog. adv. gentes c. 22. — ad mart. c. 3. — de pudic. c. 9. — de resurr. carn. c. 21. — Lucius Bisch. v. Castrum Galbae in Numidien auf dem Concil von Carthago b. Cyprian. Opp. T. I. p. 229. — Ps. Cyprian. de rebapt. p. 26.

8) Tertull. adv. Marc. I., 28. — de anima c. 1. cf. de poenit. c. 2. c. 6. — de bapt. c. 6. — August. serm. 393. de poenitent. (Opp. T. V. p. 1056).

man sich daran gewöhnte, vorzugsweise die Taufe und das Taufbekenntniß mit dem Ausdruck sacramentum zu bezeichnen. Da nämlich die Taufe und das Taufbekenntniß in mehrfacher Hinsicht einen mysteriösen Charakter haben und als Mysterien bezeichnet wurden, dieselbe Sache mithin sowohl mysterium als sacramentum hieß, so gewöhnte man sich schon frühzeitig daran, beide Ausdrücke synonym zu brauchen. In Folge dessen aber verband sich allmählig auch mit sacramentum der Begriff des Mysterium, was um so leichter geschehen konnte, als ja mysterium und sacramentum von Haus aus den Begriff der Unverletzlichkeit mit einander gemein hatten. Hieraus ging eine Menge neuer Beziehungen des Wortes hervor. Zunächst wandte man

3. den Ausdruck sacramentum auch jetzt, nachdem dieser den Begriff des Mysteriums in sich aufgenommen hatte, vorzugsweise zur Bezeichnung der Taufe und des Taufbekenntnisses an, doch so, daß man mit ihm zugleich auf den mysteriösen Charakter beider hinweisen wollte. Man nannte also die Taufe ein sacramentum, insofern ihre Vollziehung den Augen der Nichtchristen entzogen wurde, mit geheimnißvollen Gebräuchen verbunden war, und geheimnißvolle Kräfte und Gaben mittheilt [9]). Und denselben Ausdruck brauchte man von dem Taufbekenntniß wegen dessen mysteriösen Inhaltes.

Bald jedoch erhielt der Gebrauch des Wortes in diesem Sinne einen viel weiteren Umfang. Von dem Taufbekenntniß wurde dasselbe nämlich übertragen

4. auf den Inhalt desselben, und zwar a) auf die einzelnen in ihm enthaltenen Lehrsätze, auf die in ihm bekannten, den Nichtchristen verborgenen, Wahrheiten und Thatsachen [10]), b) auf die Lehren und Vorschriften der geoffenbarten Religion überhaupt, namentlich die geheimnißvollen göttlichen Rathschlüsse zum Heil der Menschen, welche durch Christum vollendet und in ihm offenbar geworden sind [11]), c) auf die Offenbarungsreligion selbst oder ihre Lehre im Ganzen [12]).

---

9) Tertull. de bapt. c. 1. c. 12. — Firmiliani epist. ad Cyprian. (Opp. Cyprian. ep. 75. p. 223. 225.) u. o.

10) Tertull. adv. Jud. c. 10. adv. Marcion. II., 27. — Rufin. exposit. symb. apost. p. 24. cf. p. 20 sq. p. 29. — Ambros. de spirit. s. III, 8. cf. tract. in symb. apost. c. 19. — de Abrah. I, 5. — Augustin. de mendacio § 8. de civitate dei X, 25. — Leo M. Serm. 65. c. 2. S. 69. c. 5. S. 42. c. 1. S. 52. c. 1. S. 64. c. 1. Ep. 15. c. 12. Ep. 130. c. 2.

11) Tertull. de exhort. castit. c. 13. cf. de praescr. haerett. c. 40. — Cyprian. ep. 74 (ad Pompej.). — de orat. dom. T. I. p. 142. — Arnob. disput. adv. gentes I, 2. II, 2. — Augustin. serm. ad Caesar. eccl. plebem §. 3. — Leo M. serm. 33. c. 1. s. 54. c. 3. ep. 31. c. 2. ep. 59. c. 4. ep. 80. c. 2. — Gregor. M. T. V. p. 116. (lib. sacr. dom. oct. Pasch.).

12) Tertull. contr. Gnost. Scorp. c. 9. — de praescr. haerett. c. 20. c. 26. c. 32. — apolog. adv. gent. c. 15. c. 19. — adv. Prax. c. 30. c. 31. — Cyprian. ep. 63. ep. 74

5. Von der Taufe aber ging der Ausdruck über auf andere entsprechende Handlungen, sofern auch sie einen geheimnißvollen Charakter haben, und zwar zunächst a) auf die andere von Christus unter Verheißung geheimnißvoller Güter eingesetzte symbolische Handlung: das heilige Abendmahl[13]), daher denn nun Taufe und Abendmahl nicht selten unter der gemeinsamen Bezeichnung von Sakramenten zusammengestellt wurden[14]), b) auf alle in der christlichen Kirche gebräuchlichen heiligen Handlungen überhaupt, denen man gleich der Taufe und dem heiligen Abendmahl eine geheimnißvolle Kraft zuschrieb, wie die Fußwaschung, die Weihung der Katechumenen, die Confirmation, die Ordination, die Investitur der Bischöfe und Aebte, die Königssalbung, die Krankensalbung, die Wiederaufnahme Excommunicirter in die kirchliche Gemeinschaft, die Beichte, die Absolution, die Kirchweihe, die Weihung der Altäre, der kirchlichen Gefäße, Gewänder und dergl., die Mönchsweihe, die Einsegnung der Ehe u. s. w.[15]), c) seit dem Ende des 12. Jahrhunderts vorzugsweise auf die bekannten noch jetzt in der römischen Kirche als Sakramente κ. ε. geltenden sieben heiligen Handlungen[16]), d) auf die alttestamentlichen Vorbilder der christlichen Sakramente[17]), so wie auf alle den letzteren verwandten Cultushandlungen der vorchristlichen Zeit, die man nun nicht selten als Sakramente des Alten Bundes und als Sakramente des Gesetzes der Natur den christlichen Sakramenten gegenüberstellte[18]), e) auf ähnliche heilige Handlungen bei den Heiden, deren Ursprung man im

---

13) Tertull. de coron. mil. c. 3. — Cyprian. ep. 63. — Ambros. in Ps. 102, 14.

14) Tertull. de exhort. cast. c. 7. — de bapt. c. 3. — adv. Marc. I, 14. IV, 34. — Ambros. de initiand. c. 8. de sacram. I, 4. IV, 3. — Comm. in Luc. 4, 27. — August. de doctr. christ. III, 9. in Joann. evang. tr. 15. §. 8. — in Ps. 40. §. 10. 56. §. 11. u. ö.

15) Ueber den Fortschritt, der in der Anwendung des Ausdrucks sacramentum in diesem Sinne wahrnehmbar ist, vergl. unten Abschnitt VI.

16) Siehe auch hierüber Abschnitt VI.

17) Ambros. de initiand. c. 8. de sacrament. I, 4. serm. 19. in Psalm. 50 (II, 836.). 18) Vergl. Abschnitt V.

19) Tertull. apolog. c. 47. de exhort. cast. c. 13. de praescript. haerett. c. 40. — August. contr. Faust. lib. XIX, c. 11. — Petr. Damiani Epp. lib. VI, 28. — Hugo a St. Vict. de sacram. chr. fid. lib. I. P. VIII. c. 11.

20) Tertull. de cor. mil. c. 3. adv. Marc. I, 14. de resurr. carn. c. 8. de bapt. c. 6—8. adv. Prax. c. 26. de pudic. c. 14. de testim. animae c. 2. — Cyprian. ep. 72. T. II. p. 196. ep. 73. p. 207. — Pacian. Barcelon. serm. de bapt. §. 6. — Firmilian. bei Cyprian. Opp. epist. 75. — Augustin. serm. 227. 228. de bapt. contr. Donat. lib. V. c. 20. §. 28. contr. litt. Petiliani lib. II. c. 104.

21) Ambros. Comm. in Luc. 22, 10. de sacram. IV, 3. de fide IV, 5. — Augustin. epist. 98. §. 9. in Psalm. 26. T. IV. p. 89. serm. 227. — Gregor. M. lib. sacram. dom. V. post Theoph. T. V. p. 80. dom. in ramis palm. p. 101. feria V. in coen. dom. T. V. p. 106. sq. ordo baptist. p. 246. — Isidor. etymol. lib. VI. c. 19. §. 29.

Gegensatz zu den im Bundesvolke vorhandenen von Gott eingesetzten auf Satan zurückführte[19]).

6. Von den genannten christlichen Cultushandlungen wurde ferner die Bezeichnung sacramentum schon frühzeitig auch auf ihre einzelnen Theile übertragen, und zwar sowohl auf die verschiedenen einzelnen zur Vollziehung derselben gehörigen Ceremonien[20]), als auf die geweihten Elemente, die bei ihnen dargereicht oder angewendet wurden[21]).

7. Ferner wurde der Ausdruck auch Bezeichnung aller Dinge überhaupt, welche einen mysteriösen Charakter haben, sei es nun, daß letzterer sich darin zu erkennen gibt, daß die Dinge eine geheimnißvolle Bedeutung haben, oder sei es, daß sie ein geheimnißvolles Sein und Wesen haben. Demnach wurde sacramentum

a) Bezeichnung des Symbols, sofern das Wesen des Symbols eben darin besteht, einen geheimnißvollen Sinn zu haben (sacramentum = signum), insbesondere Bezeichnung des heiligen Symbols (= signum sacrum, signum sacrae rei)[22]). In diesem Sinne wurden als Sakramente bezeichnet α. alle alttestamentlichen Typen[23]), β. die Symbole innerhalb des Heidenthums[24]), γ. alle christlichen Symbole[25]).

b) Ferner wurde sacramentum Bezeichnung solcher christlichen Feste, bei denen der Gegenstand der Feier zugleich symbolisch dargestellt zu werden pflegte[26]). Bald jedoch wurde der Ausdruck auch auf alle übrigen kirchlichen Feste übertragen[27]).

c) Nicht minder wurden alle Dinge, welche ein geheimnißvolles Sein und Wesen haben, als Sakramente bezeichnet, z. B. das Verhältniß Christi zur Kirche[28]).

---

22) Augustin. de civit. dei lib. X. c. 5. — Epist. 138. (ad Marcellin.) §. 7. — Serm. ad pop. 292.

23) Tertull. adv. Marc. V, 4. — adv. Jud. c. 10. 13. — Cyprian. ep. 69 (ad Magnum). ep. 74 (ad Pompej.). — Augustin. contr. Faust. lib. XII. c. 33. de bono conj. c. 18. §. 21. u. o. 24) Tertull. adv. Marc. I, 13.

25) Tertull. de anima c. 18. — Cypr. ep. 63. (ad Caecil.). — Augustin. de bono conjug. c. 18. §. 21. — de civit. dei XV, 49. — fragm. serm. de sabb. T. V. p. 1067. — Besonders häufig wurde in diesem Sinne das eheliche Verhältniß ein Sakrament genannt, als Symbol der zwischen Christus und der Kirche bestehenden Gemeinschaft, z. B. August. de fide et operibus §. 10. de bono conj. c. 7. §. 6. sq. c. 15. §. 17. u. o. — Leo M. epist. 167, 4. — Isidor. Hisp. de eccl. off. lib. II. c. 20. Raban. M. de jud. poen. laic. c. 36.

26) Augustin. epist. 55. (ad Januar.).

27) Leon. M. serm. 4. c. 1. 47. c. 1. 50. c. 1. 62. c. 1. 65. c. 2. 70. c. 6. — Gregor. M. lib. sacram. fer. III. post palm. p. 102. fer. VI. post palm. p. 109. fer. IV. in albis p. 114. — fer. V. in albis p. 115. — miss. prim. mane nat. dom. p. 67. dom. in Quadrag. p. 67. — orat. de Pentec. p. 126.

28) Tertull. adv. Marc. V, 18. de monog. c. 5. de jejun. adv. Psych. c. 3. de anima c. 11. 21. — Pacian. Barcel. serm. de bapt. §. 6. — Doch wurde der Ausdruck in diesem Sinne auch vielfach von andern Dingen gebraucht cf. Cyprian. ep. 59. p. 119. ep. 69. p. 782. ep. 75. p. 224. de orat. dom. T. I. p. 151. Beson=

d) In demselben Sinne wurde endlich der Ausdruck auch auf Alles übertragen, was im Verborgenen, im Geheimen vollbracht wird, z. B. die eheliche Verbindung [29], die geheimen Schandthaten, deren die Christen von den Heiden beschuldigt wurden [30].

8. Endlich ging das Wort von den Sachen oder Handlungen, welche einen geheimnißvollen Charakter haben, über auf das, was ihnen diesen Charakter gibt. So wurde als sacramentum bezeichnet a) die geheimnißvolle Bedeutung, der geheimnißvolle Sinn einer Sache [31]), b) das geheimnißvolle innere Wesen einer Sache [32]).

Zweiter Abschnitt.

Der Begriff des Sakramentes im engeren Sinne.

Der vorige Abschnitt hat gezeigt, wie der Ausdruck sacramentum so mannigfaltig auch namentlich in der ältesten Zeit der Gebrauch desselben war, doch schon frühzeitig mit Vorliebe auf gewisse kirchliche Handlungen übertragen wurde, zuerst auf die Taufe, dann auch auf das heil. Abendmahl, bald auch auf mehrere andere kirchliche Handlungen. Längere Zeit geschah dieß so, daß man mit dem Ausdruck auch in dieser Anwendung einen ziemlich allgemeinen und unbestimmten Sinn

---

ders häufig Ambros. z. B. in 2 Cor. 4, 7. (III, 423.). — in Luc. 17, 37. (III, 183). — de spir. s. I. prooem. (IV, 213.). — de sacram. II, 5. — Auch Augustin. contr. Faust. lib. XII. c. 20. — Leon. M. serm. 59. c. 5. epist. 59. c. 4.

29) Tertull. adv. Valent. c. 30. 30) Tertull. apolog. adv. gent. c. 7.

31) Tertull. adv. Jud. c. 11. — adv. Marc. V, 1. 7. — adv. Valent. c. 39. — adv. Jud. c. 9. 14. — Rufin. exposit. symb. apost. — Ambros. serm: 45. (V, 64.). — August. in Psalm. 74. (T. IV. p. 591.) contr. Faust. lib. XIV. c. 2. — Isidor. Hisp. de eccl. offic. c. 34. — Quaest. in Num. praef. T. II. p. 244. — in Reg. IV. c. 6.

32) Augustin. de agone christ. §. 22. (T. VI. p. 186.). — Enchir. de fide, spe et char. §. 28. — de cat. rud. c. 27. §. 53. — in Psalm. 77, 2. — Serm. ad pop. 272. — Leon. M. serm. 55. c. 1. c. 3.

---

1) Sermon. ad pop. 19, 3. — de doctr. christ. III, 13. — tract. adv. Judaeos §. 3. — de civit. dei VIII, 32. — contr. Faust. XIX, 14.

2) Epist. 23. §. 4. — Contr. litt. Petiliani lib. II. c. 104. — Contr. Faust. XVIII. c. 11.

3) Contr. Faust. XIX. c. 16: Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia? — In Joann. evang. tr. 80. T. III. P. II. p. 512. — de doctr. christ. II. 3.

verband. Mit der Zeit jedoch gewöhnte man sich daran, mit sacramentum, indem man es von diesen kirchlichen Handlungen brauchte, nicht nur den Sinn, den dieses Wort an sich schon im kirchlichen Gebrauche hatte, sondern zugleich auch alle die Vorstellungen zu verbinden, die man mit der Taufe und dem heiligen Abendmahl, noch ehe diese durch diesen gemeinsamen Namen verknüpft worden waren, einzeln zu verbinden sich gewöhnt hatte. So entstand allmählig ein complicirter Sakramentsbegriff.

Der erste Kirchenlehrer, der sich über diesen Begriff ausspricht, ist Augustinus, der zwar noch nirgends eine eigentliche Definition desselben gibt, aber doch bereits mannigfache Ansätze zu einer solchen macht, indem er die allgemeinen Gesichtspunkte nennt, unter denen die Sakramente zu betrachten seien, und einzelne charakteristische Eigenthümlichkeiten derselben hervorhebt. So wenn er die Sakramente unter die allgemeine Kategorie der signa [1]), signacula visibilia oder corporalia [2]), verba visibilia [3]) stellt, wenn er diese signa näher bestimmt als signa sacra [4]), mysteriorum signacula [5]), signa, quae ad res divinas pertinent [6]) oder signa rerum spiritualium [7]), signacula rerum divinarum visibilia [8]), rerum occultarum secreta et evidentia signa [9]), wenn er hervorhebt, daß unter der Hülle des Aeußerlichen, Sichtbaren bei den Sakramenten etwas Höheres, Geistiges verborgen sei, das durch die äußeren Zeichen angedeutet werde [10]); daß das äußere Zeichen mit dem dadurch bezeichneten Geistigen eine gewisse Aehnlichkeit habe [11]); daß von den Sakramenten eine geistige Frucht ausgehe [12]); wenn er diese Frucht näher bestimmt [13]), und von den Bedingungen der Wirksamkeit redet [14]), wenn er von der Nothwendigkeit einer Veränderung der äußeren Sakra-

4) De civit. dei X. c. 5: Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum id est sacrum signum est.

5) Contr. Faust. XIX. c. 16.

6) Epist. 138 (ad Marcellin.) §. 7.: de varietate signorum, quae, cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur.

7) De cat. rud. §. 35. 8) De cat. rud. §. 50.

9) De peccato originali c. 40.

10) De cat. rud. §. 50: Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari. — Sermon. ad pop. 292: Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

11) Epist. 98 (ad Bonif.) §. 9: Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt.

12) Sermon. ad pop. 292: Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. — Enarr. in Ps. 146. §. 8: Temporalia sacramenta alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae, quibus habemus consolationem.

13) Vergl. Abschnitt XII. 14) Vergl. Abschnitt XI.

mente in den verschiedenen Perioden der Menschheit redet [15]), und demgemäß zwischen alt- und neutestamentlichen Sakramenten unterscheidet, endlich wenn er von den letzteren, den neutestamentlichen Sakramenten sagt, daß sie durch das Hinzutreten des Wortes Christi zum äußeren Elemente entstehen [16]). Fassen wir alle diese verschiedenen Merkmale zusammen, so können wir den Augustinischen Sakramentsbegriff etwa durch folgende Definition aussprechen: Das Sakrament ist ein von Gott eingesetztes körperliches Zeichen eines heiligen Gegenstandes, den es schon von Natur durch eine gewisse Aehnlichkeit darzustellen geeignet ist, durch welches Gott dem von demselben Gebrauch Machenden unter gewissen Bedingungen seine Gnade mittheilt. Doch gibt Augustinus an Einer Stelle auch schon selbst eine einer Definition sich annähernde Bestimmung über das Sakrament, wenn er in seinem Briefe an den Januarius [17]) das Sakrament als eine feierliche Handlung beschreibt, deren Eigenthümlichkeit darin bestehe, daß sie nicht bloße Gedächtnißfeier sei, sondern daß der Gegenstand des Andenkens zugleich durch symbolische Handlungen äußerlich abgebildet und dem würdigen Empfänger dargereicht werde.

Die folgenden Kirchenlehrer gingen in ihren Bestimmungen des Sakramentsbegriffs zunächst über das von Augustinus Gelehrte nicht hinaus, und zwar schlossen sie sich dabei vorzugsweise an die letztgenannte Bestimmung Augustins an, während sie alles Uebrige, was dieser über die Sakramente gelehrt hatte, meist mit Stillschweigen übergingen. So nimmt Isidorus von Sevilla die letztgenannte Bestimmung Augustins über das Sakrament ohne Weiteres auf, indem er das Sakrament definirt als eine feierliche Handlung, durch welche eine göttliche Gnadengabe nicht nur symbolisch dargestellt, sondern dem würdigen Empfänger auch mit dem Symbol dargereicht werde [18]). Derselbe Isidorus spricht sich auch noch näher aus über das Verhältniß der Gnadengabe zum Symbol, indem er nach Nennung

---

15) Vergl. Abschnitt V.

16) In Joann. evang. tract. 80: et in aqua verbum mundat. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.

17) Epist. 55 (119.) ad Januarium (T. II. p. 96.): Primum oportet noveris diem natalem domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi revolutum anni diem, quo ipsa res acta est, festa devotione signari. Sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. Eo itaque modo egimus Pascha, ut

der Sakramente selbst die Worte hinzufügt: Quae ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. Wir erkennen aus diesen Worten, daß nach Isidors Anschauung in dem Symbol, welches das äußere Sakrament ausmacht, eine unsichtbare göttliche Kraft verborgen ist, welche zugleich mit der Darreichung des Symbols an den Empfänger in Wirksamkeit tritt und diesem die göttliche Gnade mittheilt. Dieselbe Definition wiederholt wörtlich in einer Reihe von Stellen seiner Schriften Rabanus Maurus[19]), ebenso Ratramnus, der zur Erläuterung auch noch hinzufügt: Haec dicendo ostendit (Augustinus): omne sacramentum in rebus divinis aliquid secreti continere et aliud esse, quod corporaliter appareat, aliud vero, quod spiritualiter sit accipiendum, und sodann: Quid inde perdocemur? nisi quod corpus et sanguis domini ideo mysteria dicantur, quod secretam et reconditam habeant dispositionem, id est aliud sint, quod exterius videntur, aliud quod interius spiritualiter in fidelibus operantur. Hinc etiam sacramenta vocitantur, quia tegmento corporalium rerum virtus divina secretius salutem fideliter accipientium dispensat[20]). Auch Paschasius Ratbertus wiederholt dieselbe Begriffsbestimmung nur mit wenig veränderten Worten, wenn er sagt: Sacramentum igitur est quidquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur, quod sancte accipiendum sit, und bald darauf nach Nennung der Sakramente hinzufügt: quae ob hoc sacramenta vocantur, quia sub eorum specie visibili, qua videntur, secretius virtute divina caro consecratur, ut hoc sint interius in veritate, quod exterius creduntur virtute fidei[21]).

Doch blieb man nicht selten auch bei einer viel einfacheren Begriffsbestimmung stehen, indem man, vielleicht veranlaßt durch den Augustinischen Ausspruch: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, auch schon die durch das Wort des Priesters geweihten Gegenstände

---

non solum in memoriam quod gestum est, revocemus, id est, quod mortuus est Christus et resurrexit, sed etiam cetera, quae circa ea adtestantur ad sacramenti significationem non omittamus.

18) Etymol. lib. VI. c. 19. §. 30: Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res gesta ita fit, ut aliquid significare intelligatur, quod sancte accipiendum est.

19) De universo lib. V. c. 11. — de institut. clericorum lib. I. c. 24. c. 32. — de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus c. 4. — de disciplina ecclesiatica lib. II. p. 69.

20) De corpore et sanguine domini p. 61. sq.

21) De corpore et sanguine domini c. 3.

selbst als Sakramente ansah. So weit verbreitet aber diese Anschauung war, sprach man sie doch nirgends durch eine eigentliche Definition aus.

Seit dem 11. Jahrhundert finden wir in den Besprechungen des Sakramentsbegriffs seitens der Kirchenlehrer insofern eine Veränderung, als wir die bis dahin allein herrschend gewesene Definition des Sakraments seitdem nicht mehr ohne Weiteres gebilligt finden, statt dessen aber wahrnahmen, daß die Kirchenlehrer zur sonstigen Lehre Augustins vom Sakrament zurückkehren und dieselbe zum Gegenstand der Besprechung machen. Daher kommt denn auch von jetzt an die Augustinische Bestimmung des Sakraments als sacrum signum oder sacrae rei signum in allgemeine Aufnahme. Wir finden sie zuerst wieder bei Berengar von Tours[22]), sodann bei Gottfried von Vendome[23]), Hildebert von Tours[24]), Abälard[25]), Bernhard von Clairveaux[26]), Hugo von Rouen[27]), Geroch von Reichersberg[28]). Neben dieser findet sich in derselben Zeit auch nicht selten die ebenfalls von Augustinus entnommene Bestimmung, nach welcher das Sakrament als visibile signum invisibilis gratiae oder invisibilis gratiae visibilis forma definirt wird, z. B. bei Berengar von Tours[29]), Abälard[30]), Geroch von Reichersberg[31]), Alanus ab Insulis[32]). Daß eine so wenig das eigentliche Wesen des Sakraments treffende Bestimmung damals so allgemein befriedigen konnte, beweist aufs Deutlichste, wie fließend und unbestimmt damals noch der Sakramentsbegriff war. Dasselbe wird auch besonders klar aus der zahllosen Menge von Handlungen und Gegenständen, auf die man den Namen des Sakraments übertrug, und die man mit der Taufe und dem heil. Abendmahl auf völlig gleiche Linie stellte.

Erst durch Hugo von St. Victor wurde diese Unbestimmtheit des Begriffs einigermaßen aufgehoben. Hugo beginnt seine Untersuchungen über die Sakramente damit, daß er die beiden damals in allgemeine Aufnahme gekommenen Bestimmungen Augustins, nach welchen das

---

22) Epist. contr. Almannum (Martene thesaur. T. IV. p. 112.).
23) De corpore et sanguine dom. p. 544. sq. — Epist. lib. III. p. 514.
24) De expositione missae p. 1123. sq. 25) Epitom. c. 28.
26) Serm. in coena domini §. 2. Opp. T. II. p. 175.
27) Dialog. lib. V. §. 16. p. 964.
28) De simonia §. 21. p. 1478. §. 22. p. 1479. §. 23. p. 1482. §. 25. p. 1485 etc.
29) De sacra coena p. 114. cf. p. 193. 263. 267.
30) Epitom. c. 1. c. 28. 31) De simonia §. 29. p. 1490.
32) Sermo III. de timore judicii in Quadrag. p. 123.
33) Summae tract. IV. c. 1. — de sacrament. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 2.: Quia non omne signum rei sacrae sacramentum ejusdem convenienter dici potest (quoniam et literae sacrorum sensuum et formae sive picturae sacrarum rerum

Sakrament definirt wurde als rei sacrae signum oder als invisibilis gratiae visibilis forma einer Kritik unterwirft. Beide erscheinen ihm als in gleicher Weise ungenügend, da sie sich auf viele Dinge anwenden lassen, die Niemand zu den Sakramenten rechne. Wie viele Dinge, wendet er ein, seien Zeichen einer heiligen Sache oder sichtbare Formen einer unsichtbaren Gnade, die doch durchaus keinen sakramentlichen Charakter haben! So seien z. B. Buchstaben oder Worte, durch welche ein heiliger Gedanke ausgesprochen werde, oder Bilder irgend eines heiligen Gegenstandes wohl rerum sacrarum signa, aber darum noch nicht Sakramente. Ebenso könne das Wasser schon vor der Weihung recht wohl eine visibilis forma invisibilis gratiae genannt werden. Denn, sofern es den Schmutz des Körpers entferne, könne es als Bild der Gnade, welche die Unlauterkeit der Seele abwasche, angesehen werden. Deshalb aber sei das Wasser als solches noch nicht Sakrament[33]). Zum Wesen des Sakraments gehört also nach Hugo jedenfalls mehr, als daß etwas bloß Zeichen einer heiligen Sache sei. Fragt man nun, was denn das Sakrament von dem bloßen Zeichen einer heiligen Sache oder einer unsichtbaren Gnade unterscheide, oder was zu der Natur eines bloßen heiligen Zeichens noch dazu kommen müsse, damit es Sakrament werde, so nennt Hugo etwas Doppeltes: 1) das Sakrament habe mit der heiligen Sache, die es bedeute, auch eine gewisse natürliche Aehnlichkeit, es sei nicht bloß ein willkührlich bestimmtes Zeichen derselben, sondern stelle sie auch vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit bildlich dar; 2) es sei auch ein Träger derselben. Das, was es bedeute und bildlich darstelle, enthalte es auch in sich und theile es dem Empfänger des äußeren Zeichens mit[34]). Zum Wesen eines Sakramentes gehört ihm sonach etwas Dreifaches: similitudo, significatio und efficacia. Die similitudo hat es von Natur, die significatio durch die Einsetzung, endlich die efficacia durch das Weihewort des Priesters; die erste vom Creator, sofern Gott sogleich bei der ersten Schöpfung das Element hervorrief, welches geeignet ist, die durch das Sakrament darzureichende Gnade zu repräsentiren, die zweite vom Sal-

---

signa sunt, quarum tamen sacramenta rationabiliter dici non possunt) idcirco supra memorata descriptio ad interpretationem sive expressionem vocis magis quam ad diffinitionem referenda videtur.

34) Summ. l. l.: Hoc est, quod distat inter signum et sacramentum: ad hoc ut sit signum non aliud exigit, nisi ut illud significet, cujus perhibetur signum, non ut conferat. Sacramentum vero non solum significat sed etiam confert illud cujus est signum vel significatio. Iterum hoc interest: quia signum potest esse pro sola significatione quamvis careat similitudine ut circulus vini, sed sacramentum non solum ex institutione significat, sed etiam ex similitudine repraesentat. Sicut enim jam diximus, sacramentum debet habere aliquam similitudinem ejus rei, cujus dicitur sacramentum.

vator, sofern Christus dieses bestimmte Element zum Zeichen der Gnade bestimmte und damit das Sakrament einsetzte, endlich die dritte vom Dispensator, sofern der Diener das durch Christus eingesetzte Zeichen der Gnade nun auch zum Träger derselben macht, und damit das Element zum Sakrament erhebt[35]). Demgemäß gibt nun Hugo folgende Definition: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam*[36]), eine Definition, von der Hugo die Ueberzeugung hat, daß sie auf alle Sakramente ohne Ausnahme passe und doch auch nur auf sie, so daß alles Nicht-Sakramentliche durch sie ausgeschlossen werde[37]).

Vergleichen wir diese Definition mit den früher vorhandenen, so muß jedenfalls anerkannt werden, daß Hugo das Eigenthümliche des Sakramentes viel klarer erkannt und bestimmter ausgesprochen hat, als seine Vorgänger. Er hebt mit Recht als dem Sakrament wesentlich hervor: 1) das Vorhandensein eines materiellen Elementes, 2) daß dieses Element nicht bloß ein willkührliches Zeichen, sondern auch ein natürliches Abbild der Gnade sei, 3) daß es die Gnade auch in sich enthalte und darreiche, 4) daß es von Christus eingesetzt sei. Doch ist die Definition dessen ungeachtet nicht ohne Mängel. Mangelhaft ist nämlich etwas Doppeltes: 1. daß Hugo das Sakrament ohne Weiteres als ein eine gewisse Beschaffenheit habendes Element definirt, während er doch dann selbst eine ganze Anzahl von Sakramenten anführt, die nicht in einem Elemente, sondern in einer Handlung bestehen, theils in der Weihung irgend eines materiellen Elementes, theils in der Anwendung eines solchen, theils auch ganz ohne ein solches, 2. daß er

---

35) De sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 2: Debet omne sacramentum similitudinem quandam habere ad ipsam rem cujus est sacramentum, secundum quam habile sit ad eandem rem suam repraesentandam; institutionem quoque, per quam ordinatum sit ad illam significandam; postremo sanctificationem, per quam illam contineat, et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam. Hoc autem interesse videtur, quod omne sacramentum similitudinem quidem habet ex prima conditione, institutionem ex superaddita dispensatione, sanctificationem ex apposita verbi vel signi benedictione. — c. 4: Quod elementa sacramenta sunt, non natura prima facit, sed apposita institutio per dispensationem, et gratia infusa per benedictionem, quae duo si elementa post primam naturam non accepissent, sacramenta proprie esse non possent. Dedit primo natura habilitatem ut hoc esse possent, adjunxit secunda institutio auctoritatem, ut hoc fierent, superaddidit tertia benedictio sanctitatem ut haec essent. Prima facta per creatorem, secunda proposita per salvatorem, tertia administrata per dispensatorem. Primum creator per majestatem vasa formavit, postea salvator per institutionem eadem proposuit, postremo dispensator per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit.

nur die significatio, nicht aber auch die efficacia auf Christum zurückführt, der Einsetzung des Sakramentes durch Christum daher, so sehr anerkannt werden muß, daß er diese überhaupt wieder in den Vordergrund gestellt[38]), doch nicht die gebührende Bedeutung zuerkannt hat.

Den ersten dieser beiden Mängel hat bereits Petrus Lombardus erkannt, und durch seine eigene Definition zu vermeiden gesucht. Auch er geht bei seiner Besprechung der Sakramente von Augustinus aus, dessen Bestimmung des Sakramentsbegriffs durch signum sacrae rei ihm ungenügend und der Ergänzung bedürftig erscheint. Näher spricht er sich über das Wesen der Sakramente in folgender Weise aus: Ihrem allgemeinen Charakter nach gehören auch ihm die Sakramente in die Kategorie der signa, und er sucht näher zu bestimmen, was für *signa* dieselben seien, zu welcher species der signa sie gehören. Hinsichtlich ihres Ursprungs zerfallen ihm die signa überhaupt in zwei Klassen: sie sind nämlich entweder naturalia, wie der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers ist, oder data d. h. willkührlich bestimmte. Die Sakramente nun gehören ihm zu der letzteren Klasse, womit Petrus aussprechen will, daß die göttliche Einsetzung etwas dem Sakrament Wesentliches sei. Ferner sind die Sakramente solche Zeichen, welche auch eine natürliche Aehnlichkeit mit dem Gegenstande haben, dessen Zeichen sie sind (signa ejus rei similitudinem gerentia, cujus signa sunt). Drittens sind sie Zeichen nicht jedes beliebigen Gegenstandes, sondern nur eines heiligen, der göttlichen Gnade (signa sacrae rei, gratiae dei). Endlich sind es Zeichen, welche die Bestimmung haben zu heiligen[39]), welche daher nicht bloß Zeichen sind, sondern in dem Empfänger das auch hervorrufen, was sie anzeigen und abbilden (efficiunt, quod figurant, invisibilis gratiae causae existunt). Dieser Darlegung gemäß ist nun

36) De sacram. chr. fid. lib. I. P. IX. c. 2. — Eine etwas kürzere, aber auch weniger vollständige Definition giebt Hugo in seiner Summa, tract. IV. c. I.: Sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiae in eo collatae, quam scilicet confert ipsum sacramentum.

37) De sacram. chr. fid. l. l.: Haec diffinitio ita propria ac perfecta agnoscitur, ut omni sacramento solique convenire inveniatur. Omne enim quod haec tria habet, sacramentum est, et quod his tribus caret, sacramentum proprie dici non potest.

38) Freilich tritt Hugo bei Besprechung der einzelnen Sakramente auch hiermit in Widerspruch, sofern er von mehreren Sakramenten deutlich sagt, daß sie nicht durch Christum eingesetzt worden, wie er z. B. die Einsetzung der Ehe bereits in das Paradies verlegt, die der letzten Oelung erst durch Jakobus erfolgen läßt.

39) Sentt. lib. IV. dist. 1. B: Non significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt et non sacramenta, sicut fuerunt sacrificia carnalia et observantiae ceremoniales veteris legis.

die Definition des Lombarden folgende: *Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* Zu beachten ist bei dieser Begriffsbestimmung, daß sie, wie sogleich in die Augen fällt, viel weiter ist, als die Hugo's. Denn 1. enthält sie statt des Ausdrucks materiale oder corporale elementum den allgemeineren Ausdruck *signum*, 2. sagt sie auch nicht, daß die die Sakramente bildenden Zeichen die Gnade in sich enthalten (continere), sondern nur, daß sie dieselbe wirken (ipsius causae existunt). Beide Abweichungen von der Definition Hugo's sind offenbar nicht zufällig, sondern sie verdanken ihre Entstehung der Erwägung, daß die meisten nach der Meinung des Lombarden wirklich anzunehmenden Sakramente nicht in dem Elemente selbst, sondern in einer mit dem Elemente vorzunehmenden Handlung bestehen, und demgemäß die Gnade auch nicht wie Gefäße in sich schließen, sondern nur verursachen können, ja daß mehrere Sakramente, wie Buße und Ehe, überhaupt kein materielles Element haben. Bei seiner Erweiterung der Definition hat ihn also offenbar das Interesse geleitet, die Begriffsbestimmung sämmtlichen wirklich von ihm angenommenen Sakramenten anzupassen. Während Hugo bei seiner Begriffsbestimmung, wie es scheint, nur Taufe und Abendmahl im Auge hatte, jene daher auf die meisten übrigen von ihm angenommenen Sakramente gar nicht paßt, nimmt Petrus bei der seinigen nicht einseitig bloß auf dieses oder jenes, sondern auf alle von ihm anerkannten Sakramente in gleicher Weise Rücksicht.

Für die weitere Fortbildung des Sakramentsbegriffs seit dem Lombarden war von besonderer Wichtigkeit, daß man nun endlich sich darüber vereinigt hatte, was unter die Sakramente aufzunehmen und was aus ihrer Zahl auszuschließen sei, indem man nun ziemlich allgemein jene sieben vom Lombarden zuerst zusammengestellten Sakramente und nur sie als solche anerkannte. In Folge dessen konnte und mußte der Sakramentsbegriff endlich das Fließende und Unbestimmte verlieren, das ihm bisher angehaftet hatte. Es kam ja jetzt nur darauf an, die von Allen anerkannten sieben Sakramente genauer zu betrachten und die diesen allen gemeinsamen Merkmale zu einem Begriff zu vereinigen. Doch war das Unternehmen, auf diesem Wege zu einem noch

40) Biel sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. dub. 1: Sciendum, quod duplex est diffinitio. — Una est oratio exprimens quid rei. Alia est oratio exprimens quid nominis. Primo modo nihil diffinitur, nisi sit res una h. e. terminus significans unam rem. — Diffinitione quid nominis potest omnis terminus cathegorematicus diffiniri, quicquid significet in recto vel in obliquo. Nam pro omni nomine possunt poni plura nomina distincte significantia illa, quae significantur per illud

richtigeren und bestimmteren Sakramentsbegriff zu gelangen, genauer zugesehen, doch nicht so ganz leicht, da das, was man unter dem gemeinsamen Namen der Sakramente zusammengestellt hatte, unter sich eine große Verschiedenheit zeigte. Bei der Feststellung des unter die Sakramente Aufzunehmenden hatte man sich ja gar nicht irgendwie durch einen bestimmten Begriff leiten lassen, sondern allein durch das Herkommen, indem man alles das zusammenfaßte, was im Laufe der Zeit die relativ höchste Bedeutung gewonnen hatte. So fing die eigentliche Schwierigkeit erst jetzt an. Daß diese Schwierigkeit auch nicht Allen verborgen blieb, wird daraus klar, daß manche Scholastiker, wie Skotus, Richard von Middleton, Occam, Peter d'Ailly, Biel sich zu der Frage veranlaßt fühlten, ob bei der wesentlichen Verschiedenartigkeit der Sakramente eine Definition überhaupt möglich sei. In der Regel gab man zur Antwort: es könne in diesem Falle zwar nicht quid rei, wohl aber quid nominis definirt werden, d. h. man könne wohl bestimmen, welcher Begriff in dem Ausdruck sacramentum enthalten sei, man könne aber keine Realdefinition geben, wo die zu definirende Sache ex pluribus rebus aggregata sei[40]).

Was nun die Bestimmung des Begriffes selbst betrifft, so gingen sämmtliche Scholastiker seit dem Lombarden hierbei von den früheren Definitionen aus, indem sie dieselben einer Kritik unterwarfen und zu bestimmen suchten, inwiefern durch sie das vorliegende Problem bereits gelöst worden oder nicht. In der Beurtheilung dieser Definitionen war man zwar im Wesentlichen einig, doch zeigten sich im Einzelnen auch manche Verschiedenheiten der Ansicht.

1. Die Bestimmung Augustins: Sacramentum est sacrae rei signum wurde von Allen für ungenügend erklärt. Nach Bonaventura ist sie überhaupt keine Definition, sondern eine bloße Worterklärung (etymologia sacramenti)[41]). Nach Thomas[42]), Durandus[43]) und Wycliffe[44]) ist sie zu weit, da sie nicht das Specifische des Sakramentes ausspricht, sondern nur die allgemeine Kategorie nennt, zu welcher die Sakramente gehören. Die Sakramente seien allerdings heilige Zeichen, aber nicht alle Zeichen einer heiligen Sache seien Sakramente. Zeichen heiliger Dinge seien ja in gewissem Sinne alle sichtbaren Geschöpfe, sofern sie auf das unsichtbare Wesen Gottes hinweisen.

---

unum nomen tam in recto quam in obliquo. Ad propositum dicitur, quod sacramentum non potest diffiniri primo modo h. e. diffinitione quid rei, quia sacramentum non est res una, sed aggregatum ex pluribus — sed tantum diffinitur diffinitione quid nominis.

41) Compend. theol. lib. VI. c. 2. 42) Summ. T. III. qu. 60. art. 2.

43) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. 44) Trial. lib. IV.

In besonderem Sinne könne man unter die heiligen Zeichen Alles rechnen, was unter dem alten Bunde geschehen, ebenso gar Vieles, was dem neuen Bunde angehöre, wie die Bilder Christi und der Heiligen, die Besprengung mit geweihtem Wasser, die Weihung der Altäre u. dergl., und doch könne Alles dies nicht mit Recht unter die Sakramente gezählt werden. Nach Albert dem Großen [45]) ferner und Gabriel Biel [46]) spricht sie den Begriff des Sakramentes nur aus, soweit dieser den alt- und neutestamentlichen Sakramenten gemeinsam ist, nicht aber das Specifische der letzteren.

2. Was die ebenfalls Augustinische Bestimmung sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma betrifft, so mußte diese natürlich dasselbe Verwerfungsurtheil treffen, als die vorige, von der sie nur im Ausdruck sich unterscheidet. Daher wurde denn auch sie für zu allgemein befunden, indem man hervorhob, daß sie auf Vieles sich anwenden lasse, was man doch nicht mit Recht zu den Sakramenten rechnen könne, wie die eherne Schlange in der Wüste, das Weihwasser, Kreuze u. dergl. [47]).

3. Günstiger wurde die Definition Isidors beurtheilt: Sacramentum est, in quo sub tegumento visibilium rerum divina virtus secretius operatur salutem, die man in dieser Form mit Unrecht dem Augustin zuschrieb [48]). Doch wurde auch gegen sie bemerkt, daß der Begriff des Sakramentes durch sie nicht scharf genug abgegrenzt werde.

4. Viel Beifall fand die Definition Hugos von St. Victor. Doch fanden auch an ihr Einzelne, wie z. B. Biel den Ausdruck corporale vel materiale elementum nicht geeignet [49]), auch bemerkte Durandus mit Recht, daß sie auf Ehe und Ordination nicht passe [50]).

5. Endlich die Definition des Lombarden wurde zwar von den bei Weitem Meisten als treffend anerkannt [51]). Doch meinten Einzelne, wie Albert der Große, auch in Bezug auf sie, daß sie insofern noch

---

45) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 5. 46) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. not. 1.

47) Guil. Altiss. Summ. lib. IV. tr. 1. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 2.

48) So z. B. Albert d. Gr., Thomas, Bonaventura, Durandus, Biel.

49) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. not. 1.

50) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1: Haec autem, quamvis sint probabiliter dicta, tamen patientur calumniam. Primo enim, quia in sacramento matrimonii nulla praedictarum trium conditionum reperitur. Sufficiunt enim ad verum matrimonium sola verba exprimentia consensum, in quibus illae tres conditiones reperiri non possunt. Item de necessitate sacramenti ordinis non est consecratio materiae nec in se nec in suo simili, saltem quantum ad quatuor minores ordines et quantum ad diaconatum, et tamen sunt sacramenta. Item tertia conditio sc. quod sacramenta contineant invisibilem gratiam secundum Hugonem vel quod sint causa gratiae secundum Magistrum calumniam habet apud multos.

einer Verbesserung bedürftig sei, als durch sie auch manche nicht sakramentliche Dinge, wie Weihwasser, der bischöfliche Segen, nicht ausgeschlossen werden[52]).

Wenn sonach sämmtliche bis dahin aufgestellte Definitionen nicht durchaus Beifall fanden, so war man dagegen nicht ganz einig darin, was denn als Ergänzung zu denselben hinzuzufügen, oder welche andere Definition als treffender an ihre Stelle zu setzen sei. So glaubte Thomas als etwas den Sakramenten Charakteristisches in der Definition hervorheben zu müssen, daß die heiligen Dinge, deren Zeichen die Sakramente seien, zum Menschen in Beziehung stehen, und den Zweck haben ihn zu heiligen. Proprie dicitur sacramentum, sagt er, quod est signum alicujus rei sacrae ad homines pertinentis, ut scilicet proprie dicatur sacramentum secundum quod nunc de sacramentis loquimur, quod est signum rei sacrae, in quantum est sanctificans homines[53]), oder an einer andern Stelle: *Sacramenta sunt quaedam sensibilia signa invisibilium rerum, quibus homo sanctificatur*[54]). Andere, wie Duns Skotus glaubten besonders die göttliche Einsetzung als etwas dem Sakrament Wesentliches betonen zu müssen, da ohne diese die Sakramente nicht wirksame Zeichen der göttlichen Gnade würden seien können. Letzterer definirt daher: *Dico, quod sacramentum sit signum invisibilis gratiae ex institutione divina efficaciter vel veraciter eam repraesentans* oder: *signum sensibile invisibilis gratiae ex institutione veraciter et demonstrative gratiam signans*[55]). In Uebereinstimmung hiermit sagt Gabriel Biel, daß zum Wesen des Sakraments etwas Dreifaches gehöre: 1. das Vorhandensein eines solchen sinnlichen Zeichens, welches die durch das Zeichen hervorzurufende Wirkung vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit bildlich darstelle, 2. göttliche Einsetzung, 3. Sicherheit der Wirkung für den Fall, daß der Empfänger diese nicht selbst verhindere[56]). Dagegen hob Albertus der Große als charakteristisch für die Sakra-

51) So z. B. von Wilhelm von Auxerre, Thomas, Bonaventura, Durandus, Biel. Letzterer bemerkt in Bezug auf die drei zuletzt angeführten Definitionen: Illae definitiones, si bene intelliguntur, variatis verbis eandem praeferunt sententiam, et quod una obscurius innuit, alia clarius exprimit.

52) Dist. I. art. 1. u. 2. Vergl. unten Anm. 57.

53) Summ. qu. 60. art. 2. 54) Summ. qu. 60. art. 3.

55) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. sch. 2.

56) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. not. 1: Ad hoc, quod aliquid sit sacramentum, tria requiruntur: Primum, quod sit res sensibilis habens naturalem similitudinem ad gratiam sive effectum dei gratuitum quam vel quem repraesentat; secundum, quod sit actualiter a deo institutum; tertium, quod sit signum efficax et certum, ita quod semper habeat effectum, quem signat infallibiliter, nisi sit impedimentum in suscipiente per positionem obicis gratiae repugnantis.

mente hervor: 1. die göttliche Einsetzung, 2. die Wirksamkeit ex opere operato, 3. die Wirksamkeit ex sanctificatione verbi[57]), während Durandus auf etwas Vierfaches glaubte Gewicht legen zu müssen: 1. auf die Sinnenfälligkeit des Zeichens, 2. die göttliche Einsetzung, 3. die Bestimmung, das Heil des Menschen zu wirken, 4. die Wirksamkeit ex opere operato, daher Letzterer folgende Definition des Sakramentes gibt: *Omne remedium extrinsecus sensibiliter appositum, institutum a deo ad effectum curationis spiritualis, habens virtutem ex opere operato est sacramentum*[58]). Im Widerspruch mit allen früheren Kirchenlehrern machten endlich manche spätere Scholastiker die Ansicht geltend, daß eine res sensibilis zu sein dem Sakrament nicht nothwendig zukomme. Zwar lasse sich bei den vorhandenen Sakramenten eine solche allerdings nachweisen. Doch habe man dies nur für etwas Zufälliges zu halten, da Gott ebensogut auch ein signum spirituale als Mittel der Gnadenerlangung hätte einsetzen können. Wesentlich für das Sakrament sei nur, daß es überhaupt ein signum efficaciter significans rem sacram i. e. effectum gratuitum sei. Auf Grund dessen stellten Wilhelm Okkam[59]) und Peter d'Ailly[60]), an welche auch Biel[61]) nicht abgeneigt ist, sich anzuschließen, die Definition auf: *Sacramentum est signum significans efficaciter effectum dei gratuitum.*

Fassen wir Alles, was die Scholastiker seit Petrus Lombardus über den Sakramentsbegriff bemerken, noch einmal zusammen, so ergibt sich, daß sie sämmtlich darin übereinstimmen: das Sakrament sei Zeichen und Ursache einer göttlichen Gnadenwirkung. Dagegen war man verschiedener Ansicht darüber, ob hierbei stehen zu bleiben sei, ob man also anzunehmen habe, daß der Begriff des Sakramentes damit schon erschöpft sei oder nicht. Das Erstere nahm z. B. Wilhelm von Auxerre an, während die meisten Uebrigen die letztere Ansicht vertheidigten. Doch waren die Vertreter der letzteren Ansicht nicht einig darüber, was man zur genaueren Bestimmung hinzuzufügen habe, um

57) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 1: Haec tria exiguntur in omni sacramento sc. ut ex opere operato justificet et ex institutione significet et ex sanctificatione verbi conferat invisibilem gratiam. Darum können, fügt er hinzu, z. B. aqua benedicta und benedictio pontificalis nicht Sakramente genannt werden, denn, wenn gleich sie alles das in sich schließen, was nach der Definition des Lombarden zum Sakrament gehöre, sofern sie die Gnade, welche sie bezeichnen, auch wirken (aqua benedicta causat et signat gratiam; in benedictione pontificali remittuntur venialia), so fehle ihnen doch sowohl die Wirksamkeit ex opere operato, als auch bestimmt vorgeschriebene Worte. (Aqua benedicta et benedictio et hujusmodi non justificant ex opere operato, sed potius ex opere operante. Item non habent specialem formam verborum in qua fiant. Item non sunt ad hoc instituta.) —

alles Fremdartige auszuschließen. Daß das signum ein elementum oder eine res corporalis sei, hielten die Meisten jetzt nicht mehr für etwas Wesentliches, weil es nicht mehr auf alle sieben Sakramente zu passen schien. Dagegegen glaubten die Meisten, wie Thomas, Bonaventura, Skotus, Durandus und Biel es wenigstens als eine res sensibilis oder visibilis näher bestimmen zu müssen, während einige Spätere, wie Wilhelm Okkam und Peter d'Ailly auch dieß nicht für wesentlich genug hielten, um es in der Definition auszusprechen. Manche, wie Albert der Große, Skotus, Durandus und Biel hoben mit Recht die göttliche Einsetzung stark hervor. Endlich glaubten nicht Wenige auch die eigenthümliche Art der Wirksamkeit in der Definition erwähnen zu müssen, wie Thomas und Durandus: ihre Bestimmung die Menschen zu heiligen, Albertus und Durandus: ihre Wirksamkeit ex opere operato, Skotus und Biel: die Untrüglichkeit und Sicherheit der Wirkung, endlich Albertus: ihre Wirksamkeit ex sanctificatione verbi.

Man erkennt hieraus, daß die Scholastik eine Definition des Sakramentes, welche Aller Zustimmung gefunden, nicht aufzustellen vermocht hat. Das Concil von Trient hat es darum für rathsam gehalten, seinerseits eine Begriffsbestimmung des Sakramentes überhaupt nicht zu geben. Dagegen findet sich eine solche im römischen Katechismus, die sich am meisten der von Petrus Lombardus gegebenen annähert, von dieser sich jedoch dadurch unterscheidet, daß sie auch die göttliche Einsetzung als etwas dem Sakrament Wesentliches ausdrücklich hervorhebt. Sie lautet: *Sacramenta signa sunt divinitus tradita, non ab hominibus inventa, quae rei cujuspiam sacrae, quam declarant, efficientiam in se continere certo credimus*[62]), und an einer andern Stelle: Ut explicatius, quid sacramentum sit, declaretur, docendum erit, *rem esse sensibus subjectam, quae ex dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habet*[63]).

Anders spricht sich Albert in art. 13 aus: In sacramento sunt tria: sc. materia, ratio signi et ratio causandi.

58) Sentt. lib. IV. dist. 14. qu. 3. An anderen Stellen definirt Durandus in etwas längerer Form. So dist. 1. qu. 1: Est igitur sacramentum aliquid corporale vel sensibile extrinsecus homini appositum ad effectum sanctificationis. Cf. dist. 8. qu. 1: Omne remedium ordinatum principaliter in subsidium vitae spiritualis sub rebus sensibilibus propositum est sacramentum.

59) Sentt. lib. IV. qu. 1. 60) Sentt. lib. IV. qu. 1. art. 3.

61) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. not. 1.

62) P. II. c. 1. qu. 5. 63) Ibid. qu. 6.

Dritter Abschnitt.

Nothwendigkeit der Sakramente.

Von Anfang an waren die Kirchenlehrer darin mit einander einig, daß von dem Gebrauche der von Gott eingesetzten Sakramente das Heil des Menschen abhänge [1]). Man sah in den Sakramenten die von Gott geordneten Mittel, durch welche die in Christo geschehene Erlösung dem Menschen zugeeignet werde, ohne welche dieser daher der Vergebung seiner Sünden und der göttlichen Gnade nicht theilhaftig werden könne. Wenn man sonach im Allgemeinen die Nothwendigkeit der Sakramente anerkannte, so war man jedoch fern von der Meinung, als ob diejenigen, welche ohne ihre Schuld, nicht weil sie die Sakramente verachten, sondern weil sie in die Unmöglichkeit versetzt seien, von ihnen Gebrauch zu machen, ohne die Sakramente empfangen zu haben, aus

1) Augustin. de peccat. merit. et remiss. lib. I. c. 24. §. 34: praeter baptismum et participationem mensae dominicae non solum ad regnum dei, sed nec ad salutem et vitam aeternam posse quemquam hominem pervenire. — Theodulph. Aurel. de ordine baptismi c. 18: Propter hanc vitam adipiscendam et baptizamur et ejus carne pascimur et ejus sanguinem potamus, quia nequaquam possumus in ejus corpus transire, nisi his sacramentis imbuamur. — Humbert. cardin. adv. simoniacos lib. II. c. 39. — Rupert. Tuit. de sapientia lib. II. c. 1: Quae sine dubio nostrae saluti tam necessaria sunt, ut absque his nulli hominum ad vitam vel regnum dei aditus pateat.

2) Augustin. in Heptateuch. lib. III. c. 84: Contemptor visibilis sacramenti invisibiliter sanctificari nullo modo potest. — contr. Faustum lib. XIX. c. 11: Sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum et ideo contempta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur sine qua non potest perfici pietas. — de bapt. contr. Donat. lib. IV. c. 25. §. 32. Conversio cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, sed contemto non potest. Neque enim ullo modo dicenda est conversio cordis ad deum, cum dei sacramentum contemnitur. — Hugo a St. Vict. de sacram. chr. fid. lib. I. P. IX. c. 5: In potestate dei est praeter sacramenta hominem salvare, sed in potestate hominis non est sine istis ad salutem pervenire. Potuit enim deus hominem salvare etiam si ista non instituisset, sed homo nullatenus salvari posset, si ista contemneret. Dicit enim scriptura: „Non potest salvari qui baptizatus non fuerit. Qui hoc vel hoc non fecerit, salvari non potest,“ et confitemur, quod verum est, et quia salvari non potest homo qui caret his, sine quibus ab homine salus haberi non potest, homo sine his salvari uon potest. Sed deus sine his salvare potest: — qui virtutem suam et sanctificationem et salutem quocunque ipse voluerit modo homini largiri potest. Illo namque spiritu, quo docet hominem sine verbo, justificare etiam valet si voluerit sine sacramento, quia virtus dei ex necessitate elementis non subditur, etiamsi gratia dei ex dispensatione per sacramenta donetur.

diesem Leben scheiden, des ewigen Lebens im Reiche Gottes beraubt wären. Vielmehr stimmte man darin überein, daß nicht der Nichtgebrauch der Sakramente an sich, sondern nur die Verachtung derselben den Verlust des ewigen Lebens nach sich ziehe [2]). Daß der Mensch in einzelnen Fällen, wenn er nämlich in dem rechten Glauben und in aufrichtiger Liebe sich zu Gott wende, auch ohne äußere Sakramente geheiligt und der göttlichen Gnade theilhaftig werden könne, glaubte man aus der heiligen Geschichte nachweisen zu können. Man wies hin auf Moses, auf Jeremias, Johannes den Täufer, den Schächer am Kreuz, denen die göttliche Gnade vor Empfang irgend eines äußeren Sakramentes zugesichert worden sei. Was aber bei diesen geschehen, geschehe auch noch jetzt in ähnlichen Fällen, vorausgesetzt, daß der Mensch die ihm sich darbietende Gelegenheit, nachträglich die äußeren Sakramente zu empfangen, nicht ungenutzt vorüber gehen lasse [3]), ebenso wie Cornelius, ungeachtet er bereits die Gabe des heiligen Geistes empfangen hatte, doch nachträglich sich habe taufen lassen [4]). In Uebereinstimmung hiermit lehrte man nicht selten, daß aufrichtige Reue, wahrer Glaube, Liebe zu Gott und dem Nächsten, insbesondere aber das Märtyrerthum eine Art Ersatz für die Sakramente bilden könne, daß durch sie dem Menschen dieselbe göttliche Gnade zu Theil

3) Augustin. quaest. in Levit. (Opp. T. III. P. I. p. 391): Etiam hoc quod sine visibilibus sacramentis invisibilis sanctificatio non esse non possit, quomodo recte dicatur, intuendum est. Nihil quippe profuit Simoni mago visibilis baptismus, cui sanctificatio invisibilis defuit, sed quibus ista invisibilis, quoniam affuit, profuit, etiam visibilia sacramenta perceperunt similiter baptizati. Nec tamen Moyses, qui visibiliter sacerdotes sanctificabat, ubi fuerit ipse ipsis sacrificiis vel oleo sanctificatus, ostenditur. Invisibiliter vero sanctificatum negare quis audeat, cujus tanta gratia praeeminebat? Hoc et de Joanne baptista dici potest. Prius enim baptizator, quam baptizatus apparuit. Unde eum sanctificatum nequaquam negare possumus: id tamen in eo factum visibiliter non invenimus antequam ad ministerium baptizandi veniret. Hoc et de latrone illo, cui secum crucifixo dominus ait: hodie mecum eris in paradiso. Neque enim sine sanctificatione invisibili tanta felicitate donatus est. Proinde colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis. — Hugo a St. Vict. l. l.: Hinc est, quod quosdam etiam sine hujusmodi sacramentis justificatos legimus et credimus salvatos. Quemadmodum Hieremias in utero sanctificatus legitur, et Joannes baptista ex utero matris de spiritu sancto implendus prophetatur, et qui sub naturali lege justi deo placuerunt, haec sacramenta habuisse non legimus, de quorum tamen salute nequaquam dubitamus; et qui ex illis sacramenta ista post justificationem susceperunt, signa magis justitiae suae habuerunt in istis, quam causam ex istis. Qui vero per spiritum dei quicquid confertur in istis non caruerunt, quia ut ista non perciperent vel ratio temporis non poposcit vel necessitas non permisit, nunquam contemptus religionis effecit. Nullus ergo in elementis sic legem divinae justitiae constituat, ut dicat hominem nec justificari posse sine his etiam si gratiam justificantem habuerit, nec salvari posse sine his etiamsi justus fuerit, cum ab his percipiendis vel articulus necessitatis excludit, vel ad haec percipienda ratio temporis non constringit.

4) Augustin. quaest. in Levit. l. l.

werde, als durch die Sakramente[5]), vorausgesetzt, daß letztere zu empfangen ihm unmöglich sei. Aufrichtige Gesinnung sei ja an sich Gott lieber, als die Erfüllung irgend eines äußeren Werkes. Gott wirke zwar der Regel nach seine Gnade nur durch die von ihm eingesetzten Sakramente, deßhalb aber sei er nicht selbst an diese gebunden, so daß ihm ein anderer Weg, die Menschen zur Seligkeit zu führen, nicht offen stünde. Man erkennt hieraus, daß die Sakramente zwar für nothwendig, aber doch nur für relativ nothwendig gehalten wurden. Aehnlich urtheilten auch die Scholastiker[6]). Doch suchten mehrere derselben die Art, in welcher die Sakramente zur Seligkeit des Menschen nothwendig seien, noch näher zu bestimmen. Sie unterschieden nämlich überhaupt eine dreifache Art von Nothwendigkeit. Nothwendig könne etwas sein, lehrten sie, 1. weil sein Sein zu seinem Wesen gehöre, so daß, wenn man seine Nicht-Existenz annehmen wollte, man etwas Unlogisches, in sich Widersprechendes behaupten würde (simpliciter necessarium)[7]), oder 2. weil es erforderlich sei, um einen bestimmten Zweck zu erreichen (in ordine ad finem), oder endlich

---

5) So lehrte **Isidorus** von Sevilla, daß durch Reue und Märtyrerthum in gleicher Weise die Sünden getilgt werden, als durch die Taufe (de eccles. offic. lib. II. p. 468 sq.) — Andere stellten in dieser Hinsicht noch vieles Andere mit der Taufe auf gleiche Linie. So Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11: Hoc quoque sciendum, quod, quamvis apostolica doctrina praedicet unam esse fidem et unum baptisma, tamen sunt plura genera baptismatis, quae purgant hominem a delictis ac profectum conferunt sanctitatis. — Hierauf fährt er, nachdem er von der eigentlichen Taufe gesprochen hat, fort: Hinc quoque martyrium quodcunque Christi nomine patiuntur fideles, creditur esse purgatio omnium peccatorum. Praeterea sunt et aliae species mundationum, quibus animae purgantur a delictis atque peccatis. Nam creduntur animae solvi a peccatorum vinculis per confessionem et per poenitentiam veram cum lacrimarum compunctione. — Item per bona opera et per eleemosynas purgatur homo a sordibus animae. — Adjuvat etiam hominem ad salutem percipiendam aeternam oratio pura. Adjuvat et praedicatio verbi divini. Adjuvat et dilectio pura verae caritatis. — Aehnlich **Radulph**, Erzbischof von Bourges, (842—66) Cap. 33 (b. Mansi, concil. coll. T. XIV. p. 959): Sicut enim baptismus peccata, ita et poenitentia purgat. Septem enim modis peccata dimitti scriptura sancta demonstrat. Primo in baptismate, secundo per martyrium, tertio per eleemosynam juxta illud evangelicum: „verum tamen date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis,“ quarto si remittat quis peccanti in se peccata sua juxta illud: „dimittite et dimittetur vobis,“ quinto si per praedicationem quis et bonorum operum exercitium alios ab errore suo convertat juxta illud apostoli: „quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvavit animam ejus a morte,“ sexto per caritatem juxta illud: „caritas domini cooperit multitudinem peccatorum,“ septimo per poenitentiam juxta quod ait David: „Conversus sum in aerumna dum configitur spina.“ His ergo septem modis et remissio datur et aeternae retributionis praemium adquiritur. — **Bruno**, Bischof von Würzburg († 1045) in Psalm. VI. (Bibl. max. T. XVIII. p. 82): Septem modis peccata dimittuntur id est baptismo, martyrio, eleemosynis, remittendo fratri peccata, convertendo peccatorem, abundantia charitatis, poenitentia pura. Addenda quoque est

3. weil es nothwendig sei unter der Voraussetzung, daß etwas Anderes bereits existire (necessarium ex suppositione, quae est necessitas consequentiae). Fragt man nun, welche dieser drei Arten der Nothwendigkeit nach dem Urtheil der Scholastiker den Sakramenten zukomme, so ist die Antwort folgende: Die erste Art der Nothwendigkeit, sagen sie, komme jedenfalls den Sakramenten nicht zu, denn Alles außer Gott könne auch nicht sein, wie es einmal früher nicht gewesen sei. Nur bei Gott allein gehöre das Sein auch zu seinem Wesen, und darum könne man die erste Art der Nothwendigkeit überhaupt nur Gott zuschreiben[8]). Die Sakramente können aber auch nicht in der zweiten Weise nothwendig genannt werden. Denn in diesem Sinne würden sie es nur dann sein, wenn die Seligkeit zu erlangen ohne sie überhaupt nicht möglich wäre. Dieß könne aber nicht behauptet werden, da es in Gottes Macht stehe, wenn er nur wolle, auch ohne Sakramente des ewigen Lebens theilhaftig zu machen. Einen Beweis hiervon geben die Engel, welche im Besitze der Seligkeit seien, ohne

---

communio corporis Christi. Inveniuntur vero diligenter inquirenti fortasse et alii remissionis modi. — Algeri lib. de misericordia et justitia P. III. c. 7: Fide omnia sacramenta ecclesiae complentur. — Raban. Maur. de universo lib. IV. c. 9: Nullum catechumenum, quamvis in bonis operibus defunctum vitam aeternam habere credamus excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur. — Hugo Rotomag. († 1164) dialog. lib. V. (bei Martène thes. nov. T. V. p. 955): De his sane, qui ante moriuntur pro Christo, quam renascuntur in Christo potest dictum intelligi, quod in evangelio Matthaei veritas ait: „Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.“ Ex hac fide salvi facti sunt, qui dum minime sacramenta perceperunt praeventi tamen pro Christo passi sunt. Sub hujus fidei sacramento parvuli in Aegypto sub Pharaone in Bethlehem sub Herode martyrio coronati sunt. Eo namque sanguine, quo Christus in eis quaerebatur, eo ipsi in Christo consecrabantur.

6) Albert. M. sentt. lib. IV. dist. 1. art. 1: Sacramenta necessaria ad salutem, sine quibus a tempore morbi nulla fuit salus. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2: Sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est deum esse, cum ex sola divina bonitate instituta sint, sed necessitate, quae est ex suppositione finis, non ita tamen, quod sine his deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, sicut cibus necessarius est ac vitam humanam, sed quia per sacramenta magis congrue fit hominis reparatio, sicut equus dicitur necessarius ad iter, quia in equo facilius homo vadit. — Durand. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. §. 7: Genus humanum nunquam indiguit sic sacramentis, quod sine sacramentis non posset esse vel salvari, quia deus virtutem suam, qua nos conservat et salvat in esse naturae et gratiae et perducit ad statum gloriae, non alligavit sacramentis, quin sine eis posset facere quicquid facit mediantibus illis.

7) Biel sentt. lib. IV. dist. 14. qu. 1. art. 2. concl. 1: Necessarium simpliciter dico, cujus oppositum includit contradictionem. — dist. 1. qu. 2. art. 1. not. 1: Hoc dicunt simpliciter necessarium, quod per nullam potentiam potest non esse, quod soli deo convenit.

8) Biel dist. 1. qu. 2. art. 1. not. 1: Nihil simpliciter est necessarium nisi deus. Omne enim, quod non est deus, potest non esse, sicut quandoque non fuit, et ita non est necessarium simpliciter.

dies durch Vermittelung von Sakramenten erlangt zu haben. Auch bei den Menschen würde Gott sich nicht der Sakramente als Mittel, sie zu beseligen, bedienen, wenn jene im Stande der Unschuld geblieben wären. Ja auch sogar, nachdem sie die Unschuld verloren, gelangen wenigstens einzelne ohne Sakramente zur Seligkeit, nämlich alle diejenigen, welche trotz ihrem Verlangen nicht die Möglichkeit haben, die Sakramente zu empfangen [9]. Wenn sonach auch die zweite Art der Nothwendigkeit bei den Sakramenten nicht stattfinde, so müsse man dagegen sagen, daß die dritte Art derselben ihnen allerdings zukomme. Sie seien nämlich nothwendig, weil Gott einmal unter den bestehenden Verhältnissen der Regel nach Niemandem Antheil an der Seligkeit gewähren wolle, der nicht von den Sakramenten Gebrauch mache. Der Wille Gottes bilde die Voraussetzung ihrer Nothwendigkeit. Ohne diesen göttlichen Willen würden sie nicht nothwendig zu nennen sein [10].

Doch urtheilte man hinsichtlich der Nothwendigkeit über die Sakramente der verschiedenen Perioden der Menschheit, und auch wieder über die einzelnen einer und derselben Periode angehörigen Sakramente keineswegs gleich. So erklärte Hugo von St. Victor nur die unter dem geschriebenen und unter dem Gesetz der Gnade gegebenen Sakramente für durchaus nothwendige, dagegen die unter dem Naturgesetz vorhanden gewesenen für nur rathweise gegebene, von deren Beobachtung mithin die Seligkeit nicht abgehangen habe [11]. Die späteren Scholastiker dagegen meinten, daß es auch schon unter dem Naturgesetze nothwendige Sakramente gegeben habe, sowie andererseits

---

9) Biel l. l.: Etiam non sunt necessaria homini ad finem, quae est beatitudo, quia beatitudinem potest deus conferre homini sine sacramentis. Beatificat enim angelum sine praeviis sacramentis. Similiter et hominem, si in statu innocentiae stetisset, beatificasset nullis praecedentibus sacramentis. Denique de facto salvat quosdam sine sacramentis, eos scilicet qui propter defectum ministrorum sacramentis, quae desiderant, uti non possunt sicut de baptizatis baptismo flaminis vel sanguinis. Non enim, ut ait magister, deus suam potentiam alligavit sacramentis. — Praeterea sicut nunc ordinavit hominem salvari per sacramenta, ita potuit et potest alium ordinem salvandi instituere.

10) Biel l. l.: Est tamen quaedam necessitas ex suppositione, quae est necessitas consequentiae. — Hoc modo, ex suppositione divinae ordinationis, qua ordinavit, nullum de massa perditionis propagatum salvare regulariter (i. e. si non excusat suscipiendi impotentia) nisi per sacramenta, ipsa sacramenta sunt ad salutem necessaria, quia impossibile est, aliquem salvari sine sacramentis stante illa ordinatione Christi: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei. — Etwas anders spricht sich Thomas hierüber aus lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 1: Est triplex necessitas. Una est necessitas absoluta, sicut necessarium est, deum esse vel triangulum habere tres angulos. Alia est necessitas ex causa efficiente, quae dicitur necessitas coactionis. Tertia est necessitas ex suppositione finis. — Primis duobus modis non dicitur aliquod sacramentum esse necessitatis, sed tertia necessitate.

unter dem Gesetze Mosis manche nicht nothwendige, erklärten jedoch sowohl die einen als die andern für nur uneigentlich so zu nennende [12]). Was die christlichen Sakramente betrifft, so machte man in der Regel zwischen den einzelnen unter ihnen einen Unterschied hinsichtlich der Art der Nothwendigkeit. So unterschied z. B. Alger von Clugny [13]), Gratian [14]) und Hugo von Rouen [15]) zwischen solchen Sakramenten, die man als vorzugsweise nothwendig zu bezeichnen habe, und solchen, die dem Empfänger nur eine Würde mittheilen und daher nur nützlich zu nennen seien. Hugo von St. Victor unterschied zwischen drei Klassen: 1. solchen, von deren Beobachtung das Heil der Seele vorzugsweise abhänge, nämlich Taufe und Abendmahl; 2. solchen, die zwar zur Erlangung der Seligkeit nicht nothwendig seien, aber doch dazu dienen, die Tugend zu üben, und die Gnade, in deren Besitze man bereits sei, zu mehren; 3. solchen, die zur Vorbereitung der anderen dienen, oder die Fähigkeit mittheilen, dieselben zu verwalten [16]). Auch die späteren Scholastiker äußern sich in ähnlicher Weise, wenngleich sie darin nicht mit einander übereinstimmen, welche Sakramente man als vorzugsweise nothwendig zu bezeichnen habe. So sind nach Thomas von den neutestamentlichen Sakramenten nur drei durchaus nothwendig, nämlich Taufe und Buße für den Einzelnen (und zwar die Taufe in jedem Falle, die Buße für den Fall, daß der Getaufte eine Todsünde begangen), und die Ordination für das Ganze der Kirche. Die übrigen dagegen sind nur insofern nothwendig, als man ohne sie nicht so angemessen und leicht die Seligkeit erlangen

---

11) De sacram. leg. nat. et script. p. 415. — de sacram. chr. fid. lib. I. P. XI. c. 3. 5.

12) Das Nähere hierüber im Abschnitt V.

13) De misericordia et justitia P. III. c. 55: Notandum, quod alia sunt sacramenta necessitatis, alia dignitatis etc.

14) Decret. P. II. caus. 1. qu. 1. c. 39 u. c. 106, wo die Worte Algers wiederholt werden.

15) Dialog. lib. VI. §. 1: In sacramentis alia sunt necessaria, alia utilia. In necessariis summa salutis humanae plena consistit, in utilibus vero plebi commissae caritatis sollicitudo deservit.

16) De sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 7: Tria genera sacramentorum discernenda occurrunt. Sunt enim quaedam sacramenta, in quibus principaliter salus constat et percipitur, sicut aqua baptismatis et perceptio corporis et sanguinis Christi. Alia sunt, quae, etsi necessaria non sunt ad salutem (quia sine his salus haberi potest), proficiunt tamen ad sanctificationem, quia his virtus exerceri et gratia amplior acquiri potest, ut aqua aspersionis et susceptio cineris et similia. Sunt rursum alia sacramenta, quae ad hoc solum instituta esse videntur, ut per ipsa ea, quae caeteris sacramentis sanctificandis et instituendis necessaria sunt, quodammodo praeparentur et sanctificentur, vel circa personas in sacris ordinibus perficiendis, vel in iis, quae ad habitum sacrorum ordinum pertinent, initiandis et caeteris hujusmodi. Prima ergo ad salutem, secunda ad exercitationem, tertia ad praeparationem constituta sunt.

kann[17]). Aehnlich äußerten sich (an der einen Stelle) Durandus[18]) und Gabriel Biel[19]), nur mit dem Unterschiede, daß sie auch die Ehe zu den für das Ganze der Kirche nothwendigen Sakramenten rechneten. Sie unterschieden nämlich zwischen einer Nothwendigkeit ratione sui und einer solchen ratione praecepti, und schrieben die erstere der Taufe, Buße, Ordination und Ehe zu, die letztere der Eucharistie, Confirmation und letzten Oelung. Von den Sakramenten der ersteren Klasse unterschieden sie wieder die beiden ersten von den beiden letzten, sofern jene für jeden Einzelnen, diese nur für die Gesammtheit nothwendig seien. Anders sprachen sich andere Scholastiker aus. So bezeichnete Bonaventura[20]) als die eigentlich nothwendigen (quae respiciunt indigentiam necessitatis) Ehe und Taufe (quorum unum generat, alterum vero regenerat) und unterschied von diesen zwei andere Klassen, von denen die eine, zu welcher die Confirmation und Ordination gehören, den Empfänger auf eine hervorragende Stufe innerhalb der christlichen Gemeinschaft erhebe (sacramenta dignitatis), die andere, zu welcher die Eucharistie, Buße und letzte Oelung gehören, einen mittleren Charakter habe (sacramenta quasi media). Dagegen bezeichnete Durandus[21]) als Sakramente, welche eine höhere Nothwendigkeit haben: Taufe, Abendmahl, Buße, Ordination und Ehe und unterschied sie als solche von der Confirmation und letzten Oelung, welche minder nöthig seien. Noch Andere, wie Wilhelm von Cahors[22]), unterschieden zwischen sacramenta necessaria und voluntaria und rechneten zu jenen Taufe, Confirmation, Eucharistie, Buße und letzte Oelung, zu diesen dagegen Ehe und Ordination. Aehnlich auch Petrus de Palude[23]), welcher als im engeren Sinne nothwendige Sakramente nur Taufe und Buße bezeichnete, weil sie allein vorzugsweise gegen die Sünden bestimmt seien, welche im zukünftigen Leben keine Vergebung finden, nämlich Erbsünde und Thatsünden, außer diesen aber als per accidens nothwendig auch noch die Confirmation, Eucharistie und letzte Oelung

---

17) Summa qu. 65. art. 4. Cf. Sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 1: Necessitas ex suppositione finis est duplex, quia uno modo dicitur necessarium sine quo aliquis non potest conservari in esse, sicut nutrimentum animali, alio modo sine quo non potest haberi quod pertinet ad bene esse, sicut equus dicitur necessarius ambulare volenti et medicina ad hoc, quod homo sane vivat. — Quaedam sacramenta necessaria sunt quantum ad primum modum, illa sc., sine quibus non potest homo in spirituali vita vivere, sicut baptismus et poenitentia, quaedam autem sine quibus non potest consequi aliquem effectum, qui est ad bene esse spiritualis vitae, et hoc modo confirmatio et omnia alia sunt necessaria. Verum tamen contemptus cujuslibet sacramenti est perniciosus.

18) Dist. 9. qu. 2. §. 5—7. 19) Dist. 9. qu. 1. art. 1. not. 2.

20) Compend. theolog. lib. VI. c. 6. 21) Dist. 2. qu. 1.

nannte, weil auch sie nebenbei zur Vergebung von Todsünden dienen, dagegen der Ordination und Ehe auch in diesem Sinne eine Nothwendigkeit nicht zuerkannte.

Diese ganze Lehre wurde wenigstens im Allgemeinen auch vom Concil zu Trient anerkannt, welches den Satz aussprach, daß die Sakramente des neuen Bundes sämmtlich nothwendig seien, wenn auch nicht alle für alle Einzelnen, daß jedoch in gewissen Fällen auch der bloße Wunsch, sie zu empfangen, ohne den Empfang selbst ausreichend sei [24]). Dasselbe wiederholte der römische Katechismus, nur daß dieser auch noch, sich an Thomas Aquin hierin anschließend, die Taufe, Buße und Ordination als diejenigen Sakramente nannte, welchen vorzugsweise Nothwendigkeit zuzuschreiben sei [25]).

Vierter Abschnitt.

Zweckmäßigkeit der Sakramente.

Im vorigen Abschnitt ist gezeigt worden, wie nach der Lehre der Kirche die Sakramente nicht an sich nothwendig seien zur Erlangung des ewigen Lebens, sondern nur darum, weil Gott der Regel nach nur durch sie dem Menschen seine Gnade vermitteln wolle, weil er einmal festgestellt habe, daß nur, wer die Sakramente in der rechten Weise brauche, durch sie des ewigen Heiles theilhaftig werden solle. Wenn hiernach die Nothwendigkeit der Sakramente auf dem göttlichen Willen beruht, so drängt sich von selbst die Frage auf, warum denn Gott gerade die Sakramente als Gnadenmittel wolle, und warum er sich nicht vielmehr rein geistiger Mittel bediene, um durch sie das Seelenheil der Menschen zu wirken. Diese Frage ist denn auch, wenn auch noch nicht in der alten Kirche [1]), doch im Mittelalter viel-

22) Epist. synodic. b. Martene thesaur. T. IV. p. 680.
23) Cf. Biel dist. 23. qu. 1. art. 3. dub. 10.
24) Sess. VII. de sacram. in gen. can. 4. 25) P. II. c. 1. qu. 13.

1) Augustinus beantwortet nur die Frage, inwiefern die äußeren Sakramente überhaupt, nicht aber inwiefern sie zur Heilung des Menschen zweckmäßig seien, vergl. Fragm. ex serm. octav. Paschae §. 4: (T. V. p. 1062): Ad hoc sunt sacramenta necessaria, ut gentibus evangelicentur et de gentibus homines separentur. — Contr. Faust. lib. XIX. c. 11: In nullum autem nomen religionis, seu verum seu falsum, coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligantur.

fach aufgeworfen und zu beantworten versucht worden. Die Antwort, welche man gewöhnlich auf dieselbe gab, war: Gott habe gerade die Sakramente gewählt, um durch sie auf den Menschen zu wirken, weil sie gerade ein vorzugsweise zweckmäßiges Heilmittel für den gefallenen Menschen seien, weil die Anwendung derselben der angemessenste und leichteste Weg sei, auf dem der Mensch, nachdem er gesündigt und durch die Sünde von Gott getrennt worden, mit ihm wieder vereinigt werden könne. Die Kirchenlehrer waren daher bemüht, diese Zweckmäßigkeit näher nachzuweisen. Der Erste, welcher näher auf diesen Punkt einging, war Hugo von St. Victor. Er suchte zu zeigen, daß in dreifacher Hinsicht die Sakramente ein angemessenes Heilmittel für den Menschen seien: weil sie nämlich sowohl durch Demüthigung (humiliatio), als durch Belehrung (eruditio), als auch durch heilsame Uebung (exercitatio) seiner Krankheit entgegenwirken. Wie dieß zu verstehen sei, darüber gibt er selbst eine ausführliche Erläuterung.

Zunächst, sagt er, dienen sie dem Menschen zur Demüthigung. Der Mensch nämlich als geistiges, vernünftiges Wesen stehe an sich hoch über den sinnlichen materiellen Dingen, welche die Sakramente ausmachen. Daraus folge, daß die Beobachtung der Sakramente etwas für den Menschen Demüthigendes habe, denn er unterwerfe sich damit Dingen, die viel tiefer stehen, als er selbst. Allein gerade diese Demüthigung sei äußerst zweckmäßig, denn sie diene dazu, ihn mit Gott, von dem er durch die Sünde getrennt worden, wieder in Gemeinschaft zu setzen. Ueber die Art, in welcher dies möglich sei, spricht er sich näher in folgender Weise aus: Im Urzustande habe der Mensch einer Vermittelung sinnlicher Dinge, um mit Gott in Gemeinschaft zu treten, nicht bedurft, denn da habe nichts zwischen Gott und dem Menschen gestanden, er habe damals in der engsten Verbindung mit Gott gelebt, habe in jedem Augenblick unmittelbar mit seinem Schöpfer in Verkehr treten können. Auch haben damals die sinnlichen Dinge in einem Verhältniß zum Menschen gestanden, welches ihnen unmöglich gemacht habe, die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen zu vermitteln, denn sie haben eine Stellung eingenommen, wie sie ihnen als sinnlichen Dingen zukomme: sie haben unter dem Menschen gestanden. Nicht daher hätten sie zwischen Gott und dem Menschen, sondern der Mensch nur zwischen ihnen und Gott vermitteln können. Anders sei es dagegen durch den Fall geworden. Indem der Mensch einerseits, veranlaßt durch seinen Stolz, die Gemeinschaft mit dem über ihm stehenden Gott aufgegeben, andererseits, veranlaßt durch seine Begehrlichkeit, den ursprünglich unter ihm stehenden sinnlichen Dingen sich

freiwillig unterworfen habe, habe er bewirkt, daß diese fortan eine andere Stellung zu ihm eingenommen, nämlich sich zwischen Gott und den Menschen gestellt haben, eine Scheidewand zwischen beiden geworden seien, in Folge dessen der Mensch seitdem nur durch Vermittelung der sinnlichen Dinge mit Gott in Verkehr treten könne. Eben darum sei es angemessen, wenn Gott sich auch der sinnlichen Dinge als Mittel bediene, um den Menschen aus seinem abnormen Zustande wieder zu befreien. Gott thue dieß, indem er sich der Sakramente bediene. Indem der Mensch diese beobachte, unterwerfe er sich zunächst den sinnlichen Dingen, unter deren Herrschaft er nun einmal stehe. Allein sofern Gott sie angeordnet und zur Heilung des Menschen bestimmt habe, unterwerfe der um Gottes Willen sie Beobachtende und durch sie Heilung suchende Mensch sich nicht mehr den sinnlichen Dingen als solchen, sondern ihnen, sofern sie von Gott angeordnet seien, und daher in Wirklichkeit Gott selbst. Er suche sein Heil zwar in ihnen, aber nicht von ihnen, sondern von dem, der sie angeordnet habe. So wende sich der Mensch, indem er die Sakramente gebrauche, Gott zu, und mache diesem möglich, ihm seine Gnade zuzuwenden. Es ergebe sich hieraus, wie die Sakramente mit Recht ein zweckmäßiges Heilmittel genannt werden können, denn sie heilen, indem sie das Gegentheil von dem veranlassen, was den Fall des Menschen herbeigeführt. Während aus Stolz der Mensch gefallen, bewirken die Sakramente Demüthigung und führen durch Demüthigung die Heilung herbei.

Nicht weniger seien die Sakramente aber auch deßhalb ein sehr geeignetes Heilmittel, weil sie dem Menschen zur Belehrung dienen, dadurch daß sie ihn zur Erkenntniß der wahren geistigen Heilmittel führen. Im natürlichen Zustande der Krankheit sei der Mensch, wie er überhaupt unfähig sei, die übersinnlichen, göttlichen Dinge zu erkennen, so auch unfähig, die Gnadengaben zu erkennen, die allein im Stande sein, seiner Seele wahre Heilung zu geben. Weil er selbst im natürlichen Zustande ganz sinnlich sei, habe er da auch nur ein Auge für das Sinnliche, und könne nur das Sinnliche zum Gegenstande seines Erkennens machen. Aus diesem Grunde würde es höchst unzweckmäßig gewesen sein, wenn Gott rein geistige Heilmittel für ihn angeordnet hätte, die zu würdigen der Mensch nicht fähig gewesen wäre. Auf der andern Seite habe Gott auch nicht rein sinnliche Dinge als Heilmittel anordnen können, da diesen die Kraft der Heilung abgehe. Sehr zweckmäßig habe daher Gott das Uebersinnliche in sinnlicher Umkleidung als Mittel gewählt. Solche Mittel seien die Sakramente, sofern diese einmal in sinnlichen Gefäßen die geistigen Gnaden-

güter darbieten, andererseits durch die sinnliche Umhüllung den geistigen Inhalt darstellen und abbilden. Indem Gott solche sinnliche Sakramente als Heilmittel angeordnet habe, habe er sich einerseits an die nun einmal nur für das Sinnliche empfängliche Natur des Menschen accommodirt, andererseits habe er ihm ein Mittel dargeboten, das wirklich im Stande sei, seine Heilung herbeizuführen, sofern die sinnlichen Zeichen in dem Menschen eine Ahnung der wahren in den äußeren Sakramenten enthaltenen Heilmittel und den Wunsch, diese zu empfangen, erwecken, und dadurch ihn für die Heilung selbst empfänglich machen.

Endlich dienen die Sakramente dem Menschen zu einer angemessenen Uebung. Ursprünglich habe der Mensch dem einen wahren Gute, nämlich Gott, angehangen. All sein Denken und Thun sei auf dieses hingerichtet gewesen. Durch die Sünde aber sei der Mensch von diesem einen wahren Gute abgelenkt und auf das Irdische und Weltliche hingerichtet worden. Damit habe seine Natur ihre ursprünglich einheitliche, centrale Richtung verloren. Denn da das Irdische seinem Wesen nach nicht ein Einheitliches, sondern ein Mannigfaltiges und Verschiedenartiges sei, so habe, indem sich der Mensch diesem hingegeben, sein Sinn sich theilen müssen, und in Folge dessen sei auch sein Thun ein mannigfaltiges und vielgeschäftiges geworden. Dazu komme, daß kein einzelnes irdisches Gut ihn für die Länge zu befriedigen vermocht habe. In Folge dessen sei er mit Nothwendigkeit von dem Einen zu dem Andern fortgetrieben und somit seine Natur veränderlich, sein Sinn wankelmüthig geworden. Mit Rücksicht hierauf habe nun Gott sehr angemessen gerade die Sakramente für den Menschen als Heilmittel angeordnet. Da nämlich der Mensch die Veränderlichkeit, der nun einmal seine ganze Natur hingegeben sei, nicht lassen könne, so habe Gott in den Sakramenten solche Heilmittel angeordnet, durch welche der Vielgeschäftigkeit und Veränderlichkeit desselben selbst statt der schädlichen eine heilsame Richtung gegeben werde. Indem die Sakramente

---

2) De sacram. leg. nat. et script. p. 413. — De sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 3. — Summ. sententt. tract. IV. c. 1.

3) Sentt. lib. IV. dist. 1. C.

4) Guil. Altissiodor. Summ. lib. IV. init. fol. 1. — Albert. M. lib. IV. dist. I. art. 13. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2. — Summ. qu. 61. art. 1. — Bonavent. compend. theol. lib. VI. c. 3. — Scot. Op. Oxon. lib. IV. dist. I. qu. 3. — Guil. Cadurc. epist. synod. p. 680. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2. — In etwas abweichender Form auch Durandus, sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. §. 8: Congruum fuit et expediens ad salutem illa institui, per quae homo dirigitur in deum quantum ad intellectum et effectum et exteriorem actum. Non enim est via ad salutem saltem adultis nisi per illa tria vel aliqua ex illis. Sed per sacramenta dirigitur homo in deum quantum ad illa tria. — Quantum ad eruditionem intellectus, quia, sicut ex creaturis naturalibus ducimur in cognitionem creatoris quantum ad conditiones, quae ex creaturis concluduntur necessario de creatore,

dem Menschen ausdrücklich gestatten, sich einer mannigfaltigen Beschäftigung zu überlassen, richten sie seinen Sinn gerade hierdurch auf das eine wahre Gut wieder zurück, und dienen, je mannigfaltiger sie seien, und je mehr sie die ganze Thätigkeit und Aufmerksamkeit des Menschen in Anspruch nehmen, desto mehr dazu, ihn innerlich zu erneuern und zu heilen [2]).

Fassen wir Alles dieß noch einmal kurz zusammen, so zeigt sich also nach Hugo die Zweckmäßigkeit der Sakramente in etwas Dreifachem: 1. darin, daß sie dem Menschen, während sie ihn demüthigen, indem sie ihn dem unter ihm stehenden Irdischen unterwerfen, gerade durch die Demüthigung vom Irdischen befreien, 2. darin, daß sie dem nur das Sinnliche Erkennenden in dem Sinnlichen das Geistige offenbaren, 3. darin, daß sie dem in mannigfaltiger Beschäftigung Befriedigung suchenden Menschen eine Beschäftigung darbieten, welche, weit entfernt für ihn noch eine Gefahr zu haben, ihm vielmehr zum Nutzen und Heil seiner Seele gereicht.

In ganz derselben Weise sucht auch Petrus Lombardus [3]) und die meisten folgenden Scholastiker [4]) die Zweckmäßigkeit der Sakramente zu erweisen. Die Letzteren blieben jedoch hierbei in der Regel nicht stehen, sondern machten auch noch manches Andere geltend, um die Angemessenheit der Sakramente ins Licht zu stellen. Die wichtigeren der von ihnen noch hinzugefügten Argumente dürften folgende sein:

1. Die Arzenei muß der Beschaffenheit des zu heilenden Kranken entsprechen. Nun besteht aber der zu heilende Mensch aus Leib und Seele. Folglich war auch nur ein solches Heilmittel zweckmäßig, das nicht rein geistiger Natur ist, sondern bei dem das Geistige in ähnlicher Weise von etwas Sinnlichem umhüllt ist, wie die Seele des Menschen umkleidet ist von dem Leibe [5]).

2. Der Zustand des Menschen ist durch den Sündenfall dermaßen verschlechtert, daß auch die höhere Seite der Seele von der Sünde er-

---

sic ex sacramentis, quatenus sunt opera protestantia fidem, erudimur de creatore quantum ad conditiones supernaturales scil. quod est salvator, redemptor, remunerator et hujusmodi, quamvis haec eruditio nostri intellectus indigeat revelatione seu doctrina sicut caetera, quae sunt fidei. Quantum vero ad effectum dirigimur in deum, cum ob reverentiam divinam eis subjicimur, quantum vero ad exteriorem actum, cum circa ea ad honorem dei exercitamur. Et istae sunt tres causae, quas ponit magister in litera, quare sacramenta fuerunt instituta, scil. causa eruditionis quoad intellectum, causa humiliationis quoad effectum, et exercitationis quoad exteriorem actum.

5) Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 3: Instituta sunt sacramenta propter congruitatem ex parte infirmi, quia, cum infirmus sit homo constans ex corpore et spiritu, spiritus autem in corpore non bene capiat spiritualia nisi in corporalibus, congruum fuit dare medicamenta spiritualia in rebûs corporalibus, sicut pilulae in nebula dantur. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2: Me-

griffen ist, und daher zu ihrer Vollendung der körperlichen Dinge nicht entbehren kann [6]).

3. Das Heilmittel muß einerseits dem Arzte, der es darreicht, andererseits dem Kranken, der es emfangen soll, entsprechen. Nun ist aber Gott der Arzt, der Mensch der Kranke. Folglich muß das Heilmittel etwas Göttliches und etwas Menschliches enthalten. Dieß ist aber bei den Sakramenten der Fall, sofern diese die unsichtbare göttliche Gnade in sichtbarer menschlicher Form darreichen [7]).

4. Es ist anerkannt, daß zur Erlangung des ewigen Heiles seitens des Menschen der Glaube allein nicht ausreicht, sondern daß es dazu auch solcher Werke bedarf, durch welche er seinen Glauben äußerlich bezeugt. Solche den Glauben bezeugende Werke sind aber die Sakramente [8]).

5. Es ist anerkannt, daß der Mensch zur Erlangung der ewigen Seligkeit der göttlichen Gnade bedarf. Soll er diese aber erlangen, so muß er sie begehren. Der Mensch kann sie aber nicht mit Eifer begehren, wenn er nicht den Weg kennt, auf dem die göttliche Gnade mit Gewißheit erlangt werden kann. Durch bloß innere Akte kann er sie nicht mit Gewißheit auf Erfolg erstreben, da er niemals weiß, ob die inneren Akte, die er etwa hervorbringen kann, ihn der göttlichen Gnade werden würdig machen. Soll er sich daher nicht der Verzweiflung hingeben, so bedarf er solcher sichtbarer Zeichen, an deren Heilskräftigkeit für den Fall, daß sie mit der genügenden Vorbereitung

---

dicina vulneri debet esse proportionata. Sed vulnus peccati devenerat in humano genere usque ad corpus, in quo habitat lex peccati. Ergo debuit medicina etiam per aliqua corporalia ei parari. Sed hujusmodi sunt sacramenta.

6) Thom. summ. P. III. qu. 61. art. 2: Eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturae status; nam post peccatum anima etiam quantum ad superiorem partem indiget accipere a corporalibus rebus ad sui perfectionem, quod in illo statu homini necesse non erat.

7) Bonavent. l. l.: Instituta sunt etiam sacramenta propter congruitatem medici ad medicinam, quia cum medicus sit deus et homo aegrotus, congruenter medicina debet continere aliquid divinum, scilicet invisibilem gratiam, et aliquid humanum, scilicet visibilem gratiae formam.

8) Durand. l. l.: Congruum fuit et expediens humano generi ad salutem sacramenta institui quia omni tempore fuerunt necessaria ad salutem fides et opera protestantia fidem in his saltem, in quibus inerat facultas operandi. — Opera autem protestantia fidem potuerunt dici sacramenta secundum largam acceptionem sacramenti, secundum quam omne signum rei sacrae potest dici sacramentum.

9) Biel, sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 2. concl. 2: Ad consecutionem beatitudinis gratia est homini necessaria, similiter ad caeteros actus homini secundum statum suum debitos. Ad hujusmodi autem consecutionem requiritur congrua hominis dispositio: ut scil. illam desideret et efficaciter quaerat. Non potest autem homo desiderare, quod non novit, nec ardenter quaerere, ubi nulla vel dubia spes est consequendi. Nam appetendi omnis conatus perit consequendi desperatione. Quaerere autem gratiam per solos actus interiores, qui tanquam

vom Menschen angewendet werden, nicht gezweifelt werden kann. Solche Zeichen sind aber die Sakramente [9]).

6. Die Sakramente sind ferner ein zweckmäßiges Heilmittel, weil sie dem Menschen nicht nur Heilung seiner Krankheit gewähren, sondern ihm zugleich auch Gelegenheit geben, sich dadurch Verdienste zu erwerben, daß er an die Gnadengegenwart Gottes in einem Falle glaubt, in welchem die menschliche Vernunft das Vorhandensein derselben nicht beweisen kann [10]).

7. Die Sakramente entsprechen der göttlichen Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Weisheit: der Barmherzigkeit, denn dieser ist es angemessen, dem Menschen Mittel darzubieten, durch welche er die verlorene göttliche Gnade wieder erlangen kann; der Gerechtigkeit: denn ihr entspricht es, vom Menschen zu verlangen, daß er, um die Ueberhebung, durch welche er gefallen, wieder gut zu machen, sich demüthige, dadurch daß er den an sich tief unter ihm stehenden sinnlichen Sakramenten sich unterwerfe; endlich der Weisheit, denn für sie schickt es sich, gerade die sinnlichen Dinge, welche dem Menschen Anlaß zum Fall gegeben haben, als Mittel zu dessen Wiederaufrichtung zu benutzen [11]).

8. Jede Religionsgemeinschaft bedarf gewisser äußerer Zeichen, an denen die Glieder derselben sich gegenseitig als zu dieser bestimmten Gemeinschaft gehörig erkennen und von denen anderer Religionsgemeinschaften unterscheiden [12]).

Besonders beschäftigte die Scholastiker auch die Frage, ob es nicht

---

meritum de congruo disponunt ad gratiam, satis dubiosum est, quia difficulter potest homo de se ipso scire, an habeat in se hujusmodi actus interiores de congruo ad gratiae susceptionem sufficientes, cum nesciat homo, utrum amore an odio dignus sit. Igitur valde congruum erat instituere aliqua signa sensibilia, certa et efficacia, quibus viator quasi familiari similitudine gratiam agnosceret inesse: et per hujusmodi signa tanquam certa et efficacia eam ardentius quaereret. Nec tamen congruit signum illud esse certum certitudine demonstrativa, quia sic auferret a suscipiente debitam praeparationem, quia sufficeret sibi qualitercunque indisposito signum illud suscipere, quod impediret suscipientis devotionem et profectum. Sed congruit, ut signum illud sit certum, nisi suscipientis indispositio impediat.

10) Bonavent. l. l.: Instituta sunt etiam propter augmentationem meriti. Multum enim valet ad meritum, quando deus creditur in his, ubi humana ratio non praebet experimentum.

11) Bonavent. bei Biel l. l.

12) Scot. lib. IV. dist. 1. qu. 3: Congruum est omnibus viatoribus unius sectae aliquibus signis exterioribus communicare et convenire, per quae etiam ab aliis alterius sectae distinguantur. Nam ex talibus signis noscit homo, quis est suae sectae et quis alterius. Hoc autem expedit, quia qui sciunt se ejusdem sectae juvant se mutuo ad observationem ejus, et qui sciunt se dissimilis sectae vitant se mutuo tanquam mutuo se impedientes. Tale autem signum unitivum eorum, qui sunt ejusdem sectae, et distinctivum ab aliis expedit esse practicum respectu alicujus effectus invisibilis pertinentis ad observationem sectae.

zweckmäßig gewesen wäre, wenn der Mensch auch schon vor dem Falle, im Stande der Unschuld, Sakramente besessen hätte, und man glaubte, daß zur Begründung einer solchen Zweckmäßigkeit sich wohl Folgendes geltend machen lasse.

1. Der Mensch bedurfte zu allen Zeiten, folglich auch im Stande der Unschuld, der göttlichen Gnade, und somit auch der Sakramente, welche ja dazu eingesetzt sind, Gnade mitzutheilen [13]).

2. Wenn der Mensch auch im Urzustande ohne Sünde war und daher keines Heilmittels bedurfte — denn wo keine Krankheit ist, da bedarf es allerdings keiner Arzenei — so hätte ihm doch ein Mittel, das vermocht hätte, ihn in seiner Gesundheit zu erhalten oder einer künftigen Krankheit vorzubeugen, nur nützlich sein können, da er auch damals der Sünde fähig war. Die Sakramente sind aber nicht bloß eine medicina curativa, sondern auch eine medicina conservativa und praeservativa [14]).

3. Die Sakramente haben ferner auch den Zweck, den Menschen zu belehren, nämlich mittels sichtbarer Zeichen ihn auf die Wirkungen der unsichtbaren Gnade hinzuweisen. Da nun der Mensch auch im Stande der Unschuld ein sinnliches Wesen war, dessen Erkenntniß der übersinnlichen Dinge keineswegs vollkommen war, so hätte er auch damals sinnliche Zeichen, durch welche er zur Erkenntniß des Uebersinnlichen geführt worden wäre, mit Nutzen brauchen können [15]).

4. Ueberhaupt bedurfte der Mensch, so vollkommen damals sein Zustand bereits war, doch in jeder Hinsicht noch der Vollendung. Die Sakramente haben aber nicht bloß den Zweck zu heilen, sondern auch zu vollenden [16]).

5. Endlich ist ja thatsächlich im Paradiese bereits die Ehe eingesetzt worden, und wir können mit Recht daraus schließen, daß ihre Einsetzung damals zweckmäßig war. Wenn nun die Ehe, welche zu-

---

13) Thom. sentt. lib. IV. l. l. — Biel l. l. 14) Biel l. l.

15) Thom. l. l. — Biel l. l. 16) Alex. Hales. bei Biel l. l.

17) Thom. l. l. — Biel l. l.

18) Thom. l. l.: Sacramenta non instituta ad gratiam conferendam nisi prout gratia est sanans formaliter morbum peccati. Et sic in statu innocentiae homo gratia non indigebat. — Biel l. l.: licet indiguit gratia prout est ornatus animae disponens ad meritum et beatitudinem, sed non ut est gratia sacramentalis.

19) Richard. de Mediov. sentt. lib. IV dist. 1. qu. 1. art. 1. — Durand. sentt. lib. IV. dist. I. qu. 2. §. 9: Ante peccatum non erat morbus nec erat timendum de morbo, quin sufficienter et faciliter posset ei resisti absque adminiculo exteriori. Sic enim secundum omnes fuit instituta natura in statu innocentiae, quod poterat non solum sufficienter, immo faciliter vitare quodcunque peccatum. Ergo tunc non fuit opus aliquo medicamento. — Petr. Palud. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 3: Sacramenta non praeservant nisi conferendo gratiam et fomitem mitigando et liberum arbitrium fortificando. Tunc autem fomes non fuit, et liberum arbitrium

den Sakramenten gehört, damals zweckmäßig war, warum nicht auch die übrigen Sakramente?[17])

Dessenungeachtet entschieden sich die Scholastiker fast ohne Ausnahme dafür, daß es nicht angemessen gewesen wäre, wenn schon im Stande der Unschuld Sakramente bestanden hätten, und man machte zur Widerlegung obiger Argumente und überhaupt zur Begründung der Unzweckmäßigkeit Folgendes geltend:

1. Der Mensch bedurfte allerdings auch im Stande der Unschuld der göttlichen Gnade zu seinem Heile, aber nicht der Gnade, welche die Sakramente darbieten, welche ja vorzugsweise die Heilung bezweckt, sondern nur einer solchen, welche ihn fähig machte, sich eigene Verdienste zu erwerben[18]).

2. Eine medicina conservativa und praeservativa ist nur da nöthig, wo Jemand für eine Krankheit disponirt ist, d. h. wo die Anlage zur Krankheit bereits vorhanden ist, nicht aber in einem Znstande wie der, in welchem sich der Mensch vor dem Fall befand, in einem Zustande vollkommener Integrität, in dem dieser mit Leichtigkeit ohne jedes äußere Mittel im Stande war, der Sünde Widerstand zu leisten und die Seligkeit sich zu erringen, wenn ihm nur die nöthige Leitung und Erziehung zu Theil wurde[19]).

3. Auch kann man nicht sagen, daß die Sakramente damals dem Menschen hätten zur Belehrung über die geistigen Gnadengüter dienen können, da er ja in einem unmittelbaren Zusammenhange mit dem geistigen Gebiete stand. Wenn er gleich auch damals in der Sinnenwelt gleich wie in einem Bilde das Geistige schaute, so bedurfte er damals doch nicht des Sinnlichen, um sich mittels desselben zur Kenntniß des Geistigen zu erheben, sondern diese wurde ihm vielmehr unmittelbar durch göttlichen Einfluß mitgetheilt[20]).

---

in potissimo statu suo fuit. — Biel l. l. Hominibus non dispositis ad aliquam infirmitatem non est danda medicina praeservativa, sed ordinatum regimen praecipiendum est. In statu autem innocentiae non fuit in parentibus primis dispositio aliqua ad infirmitatem, in quibus omnia fuerunt integra, sed praecipiendum erat, ut recte viverent, per cujus praecepti obedientiam mererentur confirmationem gloriae, qua perpetuo conservarentur a lapsu, et hoc praeceptum datum est.

20) Alex. Hales. summ. theol. P. IV. qu. 1. membr. 1. art. 1: Visio hominis, in quantum convertebatur ad creatorem suum, proprie fuit per speculum (speculum autem secundum Hugonem dicitur cor, si mundum fuerit et extersum et clarificatum), non autem per aenigma sensus. Sicut enim in patria licet creaturae, quae sunt ad imaginem dei, possent ducere in cognitionem dei, tamen deus per se erit ratio et causa videndi, quia illi totaliter innititur cognitiva intellectualis; sic erat quodammodo in primo statu. Licet enim aenigma sensus et sensibilium ductivum sit in cognitionem creatoris, tamen, quia homo fuit spirituali mente praeditus in statu primo, cognitio ejus per speculum fuit rationis sive

4. Ebensowenig kann man sagen, daß die Sakramente damals dem Menschen hätten zur Vollendung dienen können. Denn der Zustand seiner Vollkommenheit war ein derartiger, daß jede Mithülfe körperlicher Dinge zu seiner weiteren Vervollkommnung durch ihn ausgeschlossen wurde. Wie der Geist des Menschen damals sich freiwillig Gott unterwarf, so waren dem Geiste die niederen Seelenkräfte, der Seele aber wiederum der Körper unterthan. Wenn nun der niedere Theil des Menschen dem Geistigen in ihm vollständig unterthan war, wie hätten da körperliche Dinge außerhalb des Menschen ihn zu höherer Vollkommenheit führen können, da dies eine Superiorität derselben über den Geist des Menschen voraussetzen würde? [21])

5. Die freiwillige Unterwerfung des Menschen unter die unvernünftige Creatur, wie sie der Gebrauch der Sakramente mit sich bringt, steht ferner an sich so sehr mit der Würde des Menschen in Widerspruch, daß sie ohne Voraussetzung einer vorangegangenen Verschuldung des letzteren als unnatürlich erscheint und durchaus nicht als von Gott gewollt gedacht werden kann [22]).

6. Was endlich die Ehe betrifft, so ist diese allerdings bereits im Stande der Unschuld eingesetzt worden, aber nicht als Sakrament, auch nicht einmal als Sakrament im weiteren Sinne, sondern nur als Mittel der Fortpflanzung des Menschengeschlechts [23]).

---

mentis et innitebatur illi proprie convertendo se ad speculandum creatorem. Unde dico, sicut post lapsum primum et proprium ductivum in cognitionem dei fuit aenigma creaturarum, in patria ipsa lux prima in sua specie erit primo et per se ratio videndi, sic in statu primo speculum mentis illustratum luce prima fuit causa videndi suum conditorem. — Dicendum est igitur, quod ad nulla cognoscenda saluti vel profectui necessaria in statu primo necessaria fuit manuductio creaturarum, unde nec sacramenta. — Thom. l. l: Quamvis in primo statu sensibilia cognosceret et in eis etiam spiritualium similitudines inspiceret, non tamen ex sensibilibus spiritualium cognitionem accepit, sed magis ex influentia divini luminis; et ideo sacramentis ad eruditionem non indigebat.

21) Thom. summ. P. IV. qu. 61. art. 2: In statu innocentiae ante peccatum sacramenta necessaria non fuerunt. Cujus ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur et nullo modo dependebant ab eis; sicut enim mens suberat deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus, contra hunc autem ordinem esset, si anima perficeretur vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam per aliquod corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur ad remedium peccati, sed etiam in quantum ipsa ordinantur ad animae perfectionem.

22) Alex. Hales. l. l.: In exercitio hujusmodi homo subjiceret se infimis creaturis, quod esset contra ordinationem divinae providentiae, nisi hoc fieret propter culpam hominis.

23) Thom. sentt. lib. IV. l. l.: Matrimonium non fuit in statu innocentiae in remedium sed in officium. Et quia sacramenta remedia sunt, ideo proprie loquendo non fuit sacramentum nisi forte in quantum rem sacram significabat, et non quidem ut illius sacrae rei scil. conjunctionis Christi et ecclesiae per

Fünfter Abschnitt.

Verschiedenheit der Sakramente in den verschiedenen Perioden der Menschheit.

Wenn sonach feststand, daß die Sakramente für den gefallenen Menschen zur Erlangung der ewigen Seligkeit in hohem Grade zweckmäßig seien, so nahm man jedoch in der Regel an, daß es nicht angemessen gewesen wäre, wenn zu allen Zeiten dieselben Sakramente bestanden hätten. Man ging von der Voraussetzung aus, daß die Verschiedenheit der Zeiten eine Verschiedenheit auch der Sakramente erfordere. So zweckmäßig daher auch gewisse Sakramente für eine bestimmte Periode gewesen sein mögen, so habe doch ihre Zweckmäßigkeit bei Veränderung der Zeitverhältnisse wieder aufgehört, und dieß habe Gott veranlaßt, jene mit der Zeit wieder zu beseitigen, und andere, den veränderten Zeitverhältnissen entsprechende, an ihre Stelle zu setzen.

In diesem Sinne sprach sich schon Augustinus aus. Nach ihm kann jedes einzelne Sakrament nur so lange Geltung haben, als es zeitgemäß ist. Hört die Zeitgemäßheit eines bestimmten Sakramentes auf, so hört damit dieses Sakrament auf nützlich zu sein [1]). Die Zeitgemäßheit hört aber dann auf, wenn das Verhältniß der durch die äußeren Zeichen angedeuteten Gegenstände zur Menschheit ein anderes

---

hujusmodi matrimonium homo in statu illo cognitionem acciperet, sed magis e converso ex cognitione praedictae conjunctionis convenientiam et sanctitatem matrimonii cognosceret. — Andere nahmen freilich an, daß in gewissem Sinne die Ehe auch schon im Paradiese sakramentlichen Charakter gehabt habe. So z. B. Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 27. art. 2. qu. 1. — Albert. M. sentt. lib. IV. dist. 26. art. 5. — Scotus lib. IV. dist. 28. qu. un. sch. 2. — Guil. Cadurc. l. l. p. 718. Statuta synodalia anni 1365. acta in synodo facta per Henricum Meldensem etc. b. Martène thes. T. IV. p. 923. — Albertus nahm sogar an, daß auch das Sakrament der Buße bereits im Paradiese angeordnet worden. Cf. dist. 22. art. 11: Poenitentia, secundum quod est remedium casus, instituta fuit ante peccatum, quia cum dominus pronus sit ad miserandum, prius adhibuit remedium, quam culpa admitteretur, ut in culpam incidens inveniret statim remedium paratum. — Lapsus est causa institutionis, sed non oportet, quod sit in actu, sed sufficit, quod sit in possibilitate, sicut sapiens medicus parat medicinam morbo, quem possibile est surgere.

---

1) Exposit. epist. ad Galat. §. 19: Sacramenta prosunt aliquid, si tempori congruant.

wird, als es bei Einsetzung dieser Zeichen bestand, oder wenn die geistige Stellung derer, denen die Zeichen dienen sollen, sich wesentlich verändert. Aus diesem Grunde sind die Sakramente, welche das Heil in Christo als ein rein zukünftiges voraus verkündigten, nicht mehr zeitgemäß, nachdem dieses Heil faktisch erschienen ist[2]), und diejenigen, die für einen knechtischen Zustand berechnet waren, sind nicht mehr zeitgemäß, nachdem die Zeit der Freiheit erschienen ist, und damit die, welche früher Knechte waren, zu Kindern Gottes gemacht worden sind[3]). In Folge dessen sind in der Gegenwart, welche ja die Zeit des erschienenen Heils, die Zeit der Freiheit, ist, nicht mehr alle Sakramente nothwendig und nützlich, welche einst, zu den Zeiten des alten Bundes, von Gott eingesetzt und darum damals nothwendig und nützlich waren, sondern eine nicht geringe Zahl derselben ist unbrauchbar geworden[4]), während andere zeitgemäße an ihre Stelle getreten sind[5]). Andere, wie das Sakrament der Ehe, sind zwar ihrem Wesen nach geblieben, aber gemäß dem Charakter der neuen Zeit ihrer Form nach verändert werden[6]). Alle Sakramente aber, auch die der neuen Zeit, haben mit einander gemein, vergänglich zu sein. Denn auch die letzteren werden ohne Ausnahme ihre Gültigkeit verlieren, wenn die durch dieselben vorausverkündigte Gnade vollständig zur Erscheinung gekommen sein wird. Mit diesem Zeitpunkt werden sie ihren Zweck verloren haben. Denn da sie nur die Bestimmung haben, dem Menschen das Heil zu vermitteln, so hört nothwendig ihre Bedeutsamkeit

---

2) Contr. Faust. lib. XIX. c. 16: Errore delirant, qui censent, cum res eaedem sint, non eas aliis sacramentis annuntiari debuisse completas, quam iis, quibus adhuc complendae praenuntiabantur.

3) De vera relig. c. 17. §. 37: Quisquis vero negat, utrumque testamentum ab uno deo esse posse, quia non eisdem sacramentis tenetur populus noster, quibus Judaei tenebantur vel adhuc tenentur, potest dicere, non posse fieri, ut unus paterfamilias justissimus aliud imperet iis, quibus servitutem duriorem utilem esse judicat, aliud iis, quos in filiorum gradum adoptare dignatur.

4) Contr. Faust. lib. XIX. c. 13: Prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex lege praenuntiativa, erant Christi venturi, quae cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et ideo ablata, quia impleta. Non enim venit solvere, sed adimplere.

5) Epist. 23. (ad Maximinum) §. 4: Non signacula illa damnata sunt, sed succedentibus opportunioribus decesserunt. — Quaest. in Levit. 84: Visibilia sacramenta pro temporum diversitate mutata sunt, ut alia tunc fuerint et alia modo sint. — De peccat. merit. lib. II. c. 29. §. 47: Hujus unius fidei pro significationis opportunitate per varia tempora sacramenta variata sunt. —

6) De bono conjugali c. 18. §. 21.

7) Enarr. in Psalm. 146. §. 8. Temporalia sacramenta alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae, sacramenta interim temporalia, quibus habemus consolationem, et ista omnia, quae loquimur vobis, ipsa quae sonant, et transeunt, quidquid in ecclesia geritur, temporaliter alligamenta sunt contritionum. Quemadmodum enim medicus perfecta sanitate detrahit ligaturam, sic in illa civitate Jerusalem, cum aequales angelis facti fuerimus, numquid putatis ibi accepturos

auf, sobald der Mensch vollständig in den Besitz des Heiles gelangt sein wird [7]). Augustinus sucht die Nothwendigkeit dieser Veränderung dadurch begreiflich zu machen, daß er darauf hinweist, wie ja die Sakramente nichts Anderes, als sichtbare auf das Heil in Christo sich beziehende Worte seien. Aus diesem ihrem Charakter ergebe sich von selbst, daß mit der Erscheinung des christlichen Heiles eine Veränderung mit ihnen habe vorgehen müssen. Denn man brauche nothwendig andere Worte, wenn man etwas als bereits geschehen, als wenn man es als noch zukünftig bezeichnen wolle [8]).

Augustinus unterscheidet demgemäß zwei Hauptklassen von Sakramenten, nämlich die vorchristlichen und die christlichen, oder, da er annimmt, daß erstere sämmtlich zur Zeit des alten Bundes eingesetzt worden, die alttestamentlichen (sacramenta prima, vetera, veteris testamenti, librorum veterum, legis, prophetica, prioris populi, Judaeorum) und die neutestamentlichen (sacramenta nova, novi testamenti, Christi, fidelium, ecclesiae). Zu ersteren rechnete er die Beschneidung, die Opfer und sämmtlichen übrigen durch das Gesetz vorgeschriebenen priesterlichen Functionen, die mannigfachen Lustrationen, die Beobachtung der Speiseverbote, der verschiedenen Feste, Sabbathe, Neumonde, des Passah, Laubhütten u. s. w. [9]), zu letzteren aber Taufe und Abendmahl, mitunter auch die Weihung der Katechumenen, die Ordination und in einem weiteren Sinne die Ehe [10]). Das Verhältniß zwischen beiden Klassen bestimmt er näher in folgender Weise:

---

nos esse quod hic accepimus? Aut ibi recitandum est nobis evangelium, ut fides nostra permaneat? aut imponenda est manus ab aliquo praeposito? Ista omnia alligamenta fracturae sunt. Perfecta sanitate detrahentur, sed ad eam non perveniretur, nisi alligaretur.

8) Contr. Faust. lib. XIX. c. 16: Si enim soni verborum, quibus loquimur, pro tempore commutantur eademque res aliter enuntiatur facienda, aliter facta, nec paribus morarum intervallis nec iisdem vel totidem litteris sillabisve sonuerunt: quid mirum, si aliis mysteriorum signaculis passio et resurrectio Christi futura promissa est, aliis jam facta annunciatur, quando quidem ipsa verba futurum et factum, passurus et passus, resurrecturus et resurrexit nec tendi aequaliter nec similiter sonare potuerunt? Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verum tamen mutabilia et temporalia? — Sicut ergo ista verba, ita illa prioris populi sacramenta, quia per eum, qui non venit legem et prophetas solvere sed adimplere, jam impleta sunt, ideo tolli mutarique debuerunt. — Epist. 138. (ad Marcellinum) §. 8: Breviter dici potest, quod homini acuto fortasse suffecerit, aliis sacramentis praenuntiari Christum cum venturus esset, aliis, cum venisset, annuntiari opportuisse: sicut modo nos id ipsum loquentes diversitas rerum compulit etiam verba mutare. Si quidem aliud est praenuntiari, aliud annuntiari; aliud quum venturus esset, aliud quum venisset.

9) Exposit. ad Galat. §. 19. — Enarr. in Psalm. 143, 2. — De catechiz. rudibus §. 35. — Tract. adv. Jud. §. 3. — Contr. Faust. lib. XIX. c. 6. — De spirit. et litt. c. 21. §. 36.

10) Vergl. Abschnitt VI.

1. Hinsichtlich des durch die Sakramente bezeichneten Gegenstandes findet zwischen beiden Klassen kein Unterschied statt. Vielmehr ist dieser bei allen Sakramenten derselbe, nämlich die Gnade Gottes in Christo Jesu oder die durch Christum geschehene Erlösung [11]). Dagegen findet

2. zwischen ihnen eine doppelte Verschiedenheit statt hinsichtlich des Verhältnisses der äußeren Zeichen zum Gegenstande, sofern a) die alttestamentlichen Sakramente ihren Gegenstand als einen noch zukünftigen vorausverkündigten, die neutestamentlichen dagegen als einen bereits vorhandenen ankündigen [12]), b) die alttestamentlichen ihn nur dunkel und unklar, die neutestamentlichen dagegen deutlich und bestimmt abbilden [13]).

3. Ferner sind sie von einander verschieden hinsichtlich ihrer Zahl, denn unter dem alten Bunde gab es eine große Menge von Sakramenten, während unter dem neuen Bunde nur äußerst wenige vorhanden sind [14]).

4. Endlich findet zwischen beiden Klassen ein Unterschied statt hin-

---

11) Contr. Faust. lib. XIX. c. 16: Errore delirant, qui putant signis sacramentisque mutatis etiam res ipsas esse diversas, quas ritus propheticus praenuntiavit promissas et quas ritus evangelicus annuntiavit impletas. — Sermon. ad popul. 19. §. 3: Signa mutata sunt, quibus aliquid significabatur, non res, quae significabatur. — In Joann. evang. tract. 26. §. 12: in signis diversa sunt, in re, quae significatur, paria sunt. — tract. 45. §. 9: In signis diversis eadem fides: sic in signis diversis, quomodo in verbis diversis; quia verba sonos mutant per tempora et utique nihil aliud sunt verba, quam signa. Significando enim verba sunt; tolle significationem verbo, strepitus inanis est. — Fide manente signa variata. — Si speciem visibilem intendas, aliud est, si intelligibilem significationem, eundem potum spiritalem biberunt.

12) Cont. litt. Petiliani lib. II. c. 37. §. 87: Lex et prophetae usque ad Joannem baptistam sacramenta habebant praenuntiantia rem futuram, nostri vero temporis sacramenta venisse testantur, quod illa venturum esse praedicabant. — Contr. Faust. lib. XIX. c. 13. 14. 16. — Epist. 138. (ad Marc.) §. 8. — Epist. 82. (ad Hieron.) §. 15. — Enarr. in Psalm. 77. §. 2. — Fragm. serm. de resurr. dom. (Opp. T. V. p. 1068.) — De bono conjug. §. 15. — Contr. Adimant. c. 12. §. 5. — De spir. et litt. c. 21. §. 36.

13) De doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13. — Epist. 54. §. 1.

14) De vera relig. c. 10. §. 33: Nunc vero, quoniam pietas timore inchoatur, caritate perficitur, populus timore constrictus tempore servitutis in veteri lege multis sacramentis onerabatur. Hoc enim talibus utile erat ad desiderandam gratiam dei, quae per prophetas ventura canebatur. Quae ubi venit, ab ipsa dei sapientia homine assumto, a quo in libertatem vocati sumus, pauca sacramenta saluberrima constituta sunt, quae societatem Christiani populi, hoc est, sub uno deo liberae multitudinis continerent. — De doctrina christ. lib III. c. 9. §. 13: quaedam pauca pro multis, eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima. — Epist. 54. §. 1: Primo itaque tenere te volo, quod est hujus disputationis caput: dominum nostrum Jesum Christum, sicut ipse in evangelio loquitur, leni jugo suo nos subdidisse et sarcinae levi, unde sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione praestantissimis societatem novi populi colligavit. — Enarr. in Psalm. 73. §. 2: Mutata sunt

sichtlich ihres Verhältnisses zum Menschen, sofern a) die alttestamentlichen Sakramente, da sie, wie bereits bemerkt, das Heil in Christo nur dunkel voraus verkündigten, wie das für die damalige Zeit der Knechtschaft angemessen war, nur von Wenigen, nämlich nur von denen, welche das Heil, das Gott in Christo der Menschheit zugedacht, im Voraus erkannt hatten, wie von Moses und den Propheten, verstanden wurden, während die neutestamentlichen gemäß dem Charakter der christlichen Zeit als der Zeit der Freiheit von Allen erkannt werden[15]), weil, nachdem das Heil in Christo erschienen ist, ihre Bedeutung klar vor Augen liegt[16]); b) sofern, da die Wirksamkeit der Sakramente von ihrem Verständnisse abhängt, im Großen und Ganzen, wie sich das von selbst aus dem eben Bemerkten ergibt, nur die neutestamentlichen Sakramente die Gnade wirklich darreichen[17]), während bei den alttestamentlichen dieß nur ausnahmsweise der Fall war[18]), weil sie in der Regel unverstandene Bilder des Heiles waren, durch welche wohl Furcht und Schrecken erregt, und so die Gemüther für das Heil in Christo vorbereitet[19]), nicht

---

sacramenta, facta sunt faciliora, pauciora, salubriora, feliciora. — Contr. Faust. lib. XIX. c. 13: Alia sunt instituta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora, tamquam justitia fidei revelata et in libertatem vocatis filiis dei jugo servitutis ablato, quod duro et carni dedito populo congruebat.

15) De catech. rud. §. 35: Quae (sacramenta) tunc a paucis sanctis et intelligebantur ad fructum salutis et observabantur ad congruentiam temporis, a multitudine vero carnalium tandummodo observabantur, non intelligebantur. — Expos. epist. ad Gal. §. 19: in observationibus autem, si non intelligantur, servitus sola est, qualis erat in populo Judaeorum et est usque adhuc; si autem et observentur illa et intelligantur, non modo nihil obsunt, sed etiam prosunt aliquid, si tempori congruant; sicut ab ipso Moyse prophetisque observata sunt congruentibus illi populo, cui adhuc talis servitus utilis erat, ut sub timore custodiretur. — De doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13: Sub signo servit, qui operatur aut veneratur aliquam rem significantem, nesciens, quid significet: qui vero aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cujus vim significationemque intelligit, non hoc veneratur, quod videtur et transit, sed illud potius, quo talia cuncta referenda sunt. Talis autem homo spiritalis et liber est, etiam tempore servitutis, quo carnalibus animis nondum oportet signa illa revelari, quorum jugo edomandi sunt. Tales autem spiritales erant patriarchae ac prophetae omnesque in populo Israël, per quos nobis spiritus sanctus ipsa scripturarum et auxilia et solatia ministravit.

16) De doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13. werden die neutestamentlichen Sakramente im Gegensatz zu denen des A. B. als intellectu augustissima, Epist. 54. §. 1. als significatione praestantissima bezeichnet.

17) Enarr. in Psalm. 73. §. 2: Sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem.

18) Epist. 82. §. 14: Praecepta illa veterum sacramentorum nec bona esse, quia non eis homines justificentur.

19) Exposit. epist. ad Galat. §. 19: Nihil tam pie terret animam, quam sacramentum non intellectum, intellectum autem gaudium pium parit. Cf. de vera rel. c. 16. §. 33.

aber die Gnade selbst gegeben werden konnte, so daß man also den neutestamentlichen Sakramenten mit Recht eine größere Heilswirkung [20]) zuschreiben kann, als den alttestamentlichen, wenn gleich der Grund davon nicht in den Sakramenten selbst [21]), sondern nur in den Zeitverhältnissen liegt, unter denen beide Klassen ihre Geltung haben, welche das Verständniß der alttestamentlichen Sakramente erschwerten und dadurch eine Heilswirkung seltener machten [22]); c) sofern die alttestamentlichen Sakramente theils wegen ihrer großen Zahl, theils wegen der schwierigen Verständlichkeit ihrer Bedeutung schwer zu erfüllen waren, dem jüdischen Volke daher zu einer großen Last wurden und in ihm das Gefühl der Unfreiheit bewirkten, während die neutestamentlichen von den zur Freiheit wiedergeborenen Christen leicht zu beobachten sind [23]).

Augustinus gibt hiernach eine schon ziemlich entwickelte Lehre über das Verhältniß der alt- und neutestamentlichen Sakramente zu einander. Doch war er nicht der erste Kirchenlehrer, der überhaupt beide Klassen von einander unterschied. Vorangegangen war ihm darin bereits Ambrosius, der sich jedoch darauf beschränkt hatte, das höhere Alter und die größere Heilskräftigkeit der christlichen Sakramente im Vergleich mit denen der Juden zu rühmen [24]).

Die auf Augustinus folgenden Kirchenlehrer gingen meist auf den Unterschied dieser beiden Klassen nicht näher ein. Erst im 12. Jahrhundert fing man wieder an, denselben zum Gegenstand der Reflexion

---

20) Sie werden genannt virtute majora (contr. Faust. lib. XIX. c. 13.), utilitate meliora (ebendas.), feliciora, salubriora (in Psalm. 73. §. 2.), saluberrima (de vera relig. c. 16. §. 33.).

21) In Joann. evang. tr. 45. §. 9. — Exposit. epist. ad Gal. §. 19.

22) De catech. rud. §. 35: Quae sacramenta tunc a paucis sanctis intelligebantur ad fructum salutis etc. — In Joan. evang. tr. 26. §. 11: Patres vestri manducaverunt in deserto manna et mortui sunt. Quare manducaverunt et mortui sunt? Quia quod videbant credebant, quod non videbant, non intelligebant — non quia malum erat manna, sed quia male manducaverunt.

23) Enarr. in Ps. 143. §. 2. — de cat. rud. §. 35. — Die neutestamentlichen Sakramente werden daher genannt factu faciliora, facillima, observatione castissima (de doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13. — epist. 54. §. 1. — Enarr. in Ps. 73. §. 2. — contr. Faust. lib. XIX. c. 13.).

24) Ambrosius bezeichnet die einen als sacramenta Veteris Testamenti, Judaeorum oder synagogae, die anderen als sacramenta evangelica, Christianorum oder ecclesiae, und nennt als Vorzug der letzteren, daß der Mensch durch sie des ewigen Lebens theilhaftig werde, während die alttestamentlichen, wie der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer den Tod nicht zu verhindern vermocht haben. Vergl. Enarr. in Ps. 50. (II. 836.) — Comm. in Luc. 15, 31. (III. 170.). — De sacram. I. 4. (T. IV. p. 355.): Miramur mysteria Judaeorum, quae patribus nostris data sunt, primum vetustate sacramentorum, deinde sanctitate praestantium virtutum. Illud praemitto, quod diviniora et priora sacramenta sunt Christianorum, quam

zu machen, doch zunächst ohne daß die Lehre dadurch wesentlich gefördert worden wäre. Wenn nach Augustinus die alttestamentlichen Sakramente das Heil ganz ebenso zu wirken vermochten, als die neutestamentlichen, sobald Verständniß, Glaube und Liebe vorhanden waren, in der Regel aber es thatsächlich nicht wirkten, weil diese Erforderniße gemäß dem Charakter jener Zeit fehlten, wenn also nach ihm beide Klassen nicht hinsichtlich ihrer Kraft, sondern nur hinsichtlich der Wirkung, welche sie thatsächlich ausüben, von einander verschieden sind, so finden wir ganz dieselbe Ansicht auch bei Abälard[25]) und bei Hugo von Rouen[26]) wieder. Abälard bemerkte außerdem, daß die alttestamentlichen Sakramente nicht ebenso wie die neutestamentlichen nothwendige Heilmittel gewesen seien, daß die Seligkeit nicht in derselben Weise an sie geknüpft gewesen sei. Dies zeige Jeremias und Johannes der Täufer, welche schon vor Empfang eines Sakramentes im Mutterleibe geheiligt worden seien. Es sei daher auch kein genügender Grund, an der Seligkeit derjenigen unter den Heiden zu zweifeln, welche ohne Sakramente empfangen zu haben im Glauben an Christum, auf dessen Erscheinung sie gehofft, gelebt und einen frommen Wandel geführt haben[27]).

Einen nicht unwichtigen Fortschritt finden wir auch hinsichtlich dieser Lehre bei Hugo von St. Victor, der nicht nur zuerst seit Augustinus sich wieder in eine genauere Erörterung über das Verhältniß der alt- und neutestamentlichen Sakramente zu einander einließ, sondern

---

Judaeorum. — cf. IV, 3: Accipe quae dico: anteriora esse mysteria Christianorum, quam Judaeorum et diviniora esse sacramenta Christianorum, quam Judaeorum. — De initiand. c. 8. (IV. 349): Volumus comprobare quod et antiquiora sunt sacramenta ecclesiae, quam synagogae et praestantiora, quam manna est.

25) Theol. christ. lib II. p. 1205. (Martene thes. T. V.)

26) Dialogg. lib. V. §. 7: Bene sunt alia sacramenta sub tempore exspectantium Christi adventum, alia suscipientium. Tempora quidem variantur et pro variis temporibus vita et actus fidelium dispensantur, sed unitas fidei pro temporum varietate non solvitur. — Quod moderno tempore valet baptismus in omni gente, hoc egit antiquitus sola fides majorum pro parvulis et pro his, qui sunt ex Abraham, mysterium circumcisionis. — lib. VII. p. 999: Ad haec obtinenda tuis humanum genus renovas sacramentis diversis pro diverso tempore, non diversa fide, diversis effectibus, non diversis virtutibus. — Vergl. auch Hildebert von Tours, serm. 57. p. 512.

27) Theol. chr. lib. II. p. 1205: Legimus etiam in utero sanctificatos esse Jeremiam et Joannem, antequam corporalia perciperent sacramenta. Absit itaque, ut ita generale esse profiteamur sacramentum circumcisionis sicut et baptismi, sed juxta Ambrosium potiora semper dicamus et perfectiora sacramenta ecclesiae, quam synagogae, cum haec omnibus, illa quibusdam, ut dictum est, data sint, et sine his jam nulla remissio vel sanctificatio speranda sit. Haec idcirco induximus, ne quis post legem etiam datam usque ad adventum Christi de salute fidelium gentilium desperet, si sine perceptione sacramentorum sobrie ac juste vixerint, inter quos quidam philosophi tam vita quam doctrina claruisse noscuntur.

auch darin über alle seine Vorgänger hinausging, daß er von dem Augustinischen Satze, daß mit der Veränderung der Zeitumstände eine Veränderung der Sakramente nothwendig werde, einen noch weiteren Gebrauch machte, indem er gemäß seiner Lehre von drei Perioden, in denen die menschliche Geschichte seit dem Sündenfalle ihren Verlauf gehabt habe, nämlich der Periode des natürlichen Gesetzes, welche vom Sündenfalle bis auf Moses, der Periode des geschriebenen Gesetzes, welche von Moses bis auf Christus, und der Periode der Gnade, welche von Christus bis zum Ende der Welt fortdauere[28]), lehrte, daß jede dieser drei Perioden ihre eigenthümlichen Sakramente habe, welche mit dem Ende der Periode entweder ganz oder wenigstens zum Theil wieder aufhören[29]). Hugo von St. Victor ließ also nicht wie Augustinus und wie auch noch sein Zeitgenosse Hugo von Rouen[30]) die Einsetzung von Sakramenten erst mit Moses oder mit Abraham beginnen, sondern sogleich nach dem Sündenfall[31]), ja er nahm sogar an, daß es schon im Stande der Unschuld, im Paradiese, Ein Sakrament, das der Ehe, gegeben habe, wenngleich er anerkannte, daß diese damals nur ein Sakrament im weiteren Sinne gewesen, sofern sie damals nicht, wie später, die Bestimmung gehabt habe, der Sünde, welche ja im Paradiese noch nicht vorhanden gewesen, entgegen zu wirken, sondern nur seine Kenntniß der himmlischen Dinge zu mehren und seine Tugend zu üben[32]). Daß die Einsetzung der Sakramente schon so früh be-

---

28) De sacram. christ. fid. lib. I. P. VIII. c. 11: Tria sunt tempora, per quae praesentis seculi spatium decurrit. Primum est tempus naturalis legis, secundum tempus scriptae legis, tertium tempus gratiae. Primum ab Adam usque ad Moysen, secundum a Moyse usque ad Christum, tertium a Christo usque ad finem seculi. Cf. de sacram. leg. nat. et script. p. 412.

29) De sacram. chr. fid. l. l. c. 12.

30) Hugo von Rouen sprach noch ausdrücklich aus, daß von Adam bis auf Abraham es keine sichtbaren Sakramente gegeben habe, sondern daß in dieser Zeit der bloße Glaube zur Seligkeit ausgereicht habe. Vergl. dialogg. lib. V. §. 7.

31) De sacr. chr. fid. l. l. c. 12: Tempus institutionis sacramentorum ab eo incepisse creditur, quo primus parens merito inobedientiae a gaudiis paradisi expulsus in hujus vitae mortalis exilium cum tota posteritate usque in finem primae corruptioni obnoxius tenetur. Ex quo enim homo a statu primae incorruptionis lapsus in corpore per mortalitatem et in anima per iniquitatem aegrotare coepit, continuo deus reparando in sacramentis suis medicinam praeparavit. Quae quidem diversis temporibus et locis ad curationem illius exhibuit: alia ante legem, alia sub lege, alia sub gratia: diversa quidem in specie, unum tamen effectum habentia et unam sanitatem perficientia. Si quis igitur quaerat tempus institutionis sacramentorum, sciat, quia, quamdiu morbus est, tempus medicinae est.

32) L. l.: Porro unum sacramentum etiam ante peccatum hominis institutum invenitur. Conjugium namque prius etiam, quam homo peccaret, sancitum legitur, ubi teste scriptura mulier facta in adjutorium viro ei sociata memoratur. Cujus tamen institutionis causa tunc ad remedium non fuit, sed ad officium, quia morbus in homine non fuit, qui sanaretur, sed virtus, quae exerceretur. Propter

gonnen habe, davon sah Hugo die Veranlassung in der Gefahr, welche seitens des Satans damals dem Menschengeschlecht gedroht habe. Durch den Sündenfall habe nämlich Satan ein Anrecht auf den Menschen gewonnen, und habe davon auch sogleich durch Ausübung einer despotischen Herrschaft Gebrauch zu machen angefangen. In Folge dessen sei Gott darauf bedacht gewesen zu bewirken, daß die Herrschaft Satans über die Menschen keine dauernde werde. Um dieß zu erreichen, habe er sogleich nach dem Sündenfall Sakramente eingesetzt, indem er zugleich das Edict erlassen, daß, wer an eine künftige Erlösung glauben und selbst an dieser Erlösung Theil haben wolle, dieß dadurch beweisen möge, daß er von den von ihm eingesetzten Sakramenten Gebrauch mache. Bei sich aber habe Gott beschlossen, die in Folge dessen von den Sakramenten Gebrauch Machenden des ewigen Heiles theilhaftig zu machen. So seien in den Sakramenten sogleich von Anfang an dem Menschen die Mittel dargeboten, durch deren gläubigen Gebrauch er sich von der Macht Satans wieder frei machen könne[33]). Doch habe Gott nicht von Anfang an die Sakramente eingesetzt, welche jetzt den Menschen als Heilmittel dienen, sondern er habe gemäß der Verschiedenheit der Zeiten und Umstände für jede Zeit die Sakramente angeordnet, welche den Verhältnissen entsprochen, ähnlich einem weisen Arzte, der genau auf die Krankheit achte und gemäß den verschiedenen Stadien der Krankheit und den durch diese hervorgerufenen verschiedenen Bedürf-

---

quod ex tribus causis institutionis sacramentorum duas tantum hic invenimus: eruditionem scilicet et exercitationem. Humiliatio enim ibi necessaria non fuit, ubi superbia nulla fuit, sed ratio, quae erudiretur ad majorem cognitionem, et virtus, quae promoveretur ad majorem perfectionem. Invenitur itaque hoc sacramentum singularem habens legem, quemadmodum singularem habet institutionem. Vergl. auch c. 13. u. lib. II. P. X. c. 3.

33) L. l. c. 11: Postquam primus parens generis humani propter inobedientiae culpam a paradiso exulans venit in hunc mundum, diabolus jus tyrannicum in illo exercens, sicut eum prius fraudulenter seduxerat, ita postmodum violenter possidebat. Sed dei providentia, quae hunc ad salutem disponebat, sic justitiae rigorem per misericordiam temperavit, ut eum quidem ad tempus ab illo premi permitteret, et tamen, ne ab illo in aeternum premeretur, ex ipsa ei poena remedium praepararet. Itaque tunc ab ipso mundi exordio sacramenta salutis suae homini proposuit, quibus eum ab exspectatione futurae sanctificationis consignaret, quatenus ea quisquis fide recta et spe firma propter obedientiam institutionis divinae perciperet, etiam sub jugo positus ad consortium libertatis pertineret. Proposuit itaque edictum suum informans hominem et erudiens: ut quicunque eum salvatorem atque liberatorem exspectare eligeret, ejusdem suae electionis votum in perceptione sacramentorum ejus approbare debuisset. Proposuit et diabolus sacramenta sua, quibus suos sibi alligaret, quatenus ab illis, qui ejus imperium detractabant, quanto manifestius eos discerneret, tanto securius possideret. Coepit ergo genus humanum mox in partes contrarias dividi, aliis diaboli sacramenta suscipientibus, aliis vero suscipientibus sacramenta Christi. Et factae sunt duae familiae, una Christi, altera diaboli. Cf. de sacr. leg. nat. et script. p. 412 sq.

nissen des Kranken das Verfahren ändere, und die jedes Mal dem Zustande des Kranken angemessenen Heilmittel zu finden wisse[34]). Für die älteste Zeit habe er daher Sakramente angeordnet, welche nur ganz dunkel das künftige Heil in Christo andeuteten, je klarer dagegen mit der Zeit die Wahrheit erkannt worden, und je mehr in Folge dessen der Glaube an Bestimmtheit gewachsen, desto deutlicher habe auch durch die Sakramente, wenn diese den Bedürfnissen der Menschen entsprechen sollten, abgebildet werden müssen, worauf das Heil derselben beruhe[35]). Demgemäß habe Gott, je mehr die Zeit des Heiles herangenahet, desto vollkommenere Sakramente eingesetzt. Das Verhältniß, in dem die Sakramente der verschiedenen Perioden zu einander stehen, bestimmt nun Hugo näher in folgender Weise:

1. Ein Unterschied zwischen denselben besteht ihm vor allen Dingen, worauf schon hingewiesen worden, in der größeren oder geringeren Deutlichkeit der Zeichen. Wenn nämlich den Sakramenten aller drei Perioden gemeinsam ist, daß sie überhaupt das in Christo zu erlangende Heil darstellen und abbilden, so findet doch hinsichtlich der Art, in welcher sie ihren Gegenstand abbilden, in der Weise ein Fortschritt statt, daß die Sakramente jeder folgenden Periode denselben deutlicher und klarer zum Bewußtsein führen, als die der zunächst vorhergehenden. Näher sind die Sakramente der ersten Periode oder der des Naturgesetzes ein Schattenriß (umbra) der himmlischen Gnadengüter, welche durch Christus gespendet werden, die der zweiten oder der des geschriebenen Gesetzes haben die Deutlichkeit eines Bildes (imago), die der christlichen Periode oder der des Gesetzes der Gnade stellen die

---

34) L. l. c. 12: Et haec omnia facta sunt secundum judicium et dispensationem medici, qui morbum ipsum vidit et, qualia ei remedia singulis temporibus adhibenda essent, agnovit.

35) Summ. sentt. tract. 4. c. 1: Sicut paulatim crevit per intervalla temporum agnitio fidei, ita congruebat, ut tunc obscura essent sacramenta, modo, quia veritas in lucem venerat, manifesta. Cum enim circumcisio et baptismus signa sint ejusdem gratiae intus a peccato liberantis, manifestius hoc in baptismo significatur, quod abluit totum corpus, quam in circumcisione, quae unius partis tantum pelliculam auferebat. — De sacram. leg. nat. et script. p. 415. — De sacr. christ. fid. lib. I. P. XI. c. 6: Si eadem virtus in illis sacramentis fuit, quid necesse erat, ut illa cessarent et ista succederent? Sed sciendum est, quod divinae dispensationis ordo et ratio hoc poposcit: ut, sicut ab initio procurrente tempore magis ac magis adventus salvatoris appropinquavit, sic semper magis ac magis effectus salutis cresceret et cognitio veritatis. Propter quod et ipsa signa salutis per successionem temporum, alia post alia, mutari debuerunt, ut cum effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simul quoque et ipsa sanctificatio in ipsis signis visibilibus evidentior appareret. Erat quippe idem salvator, eadem gratia, eadem fides, illic venturi, hic exhibiti. Sed quia ipse, per quem salus dabatur, longe erat, ejusdem salutis signa obscura esse debuerunt. Postea vero paulatim ejus adventu appropinquante oportebat, ut eodem ordine et fides in cognitione et

Gnade leibhaftig (corpus) dar. Auf letztere wird dann mit dem Ende dieses Weltlaufes die Erscheinung der vollen, nicht durch sakramentliche Zeichen verhüllten, Wahrheit (veritas spiritus) folgen[36].

2. Ein weiterer Unterschied findet zwischen ihnen statt hinsichtlich des Gegenstandes, den sie unmittelbar abbilden. Wenn nämlich die Sakramente aller verschiedenen Perioden Bilder der Gnade sind, welche durch Christus den Menschen zu Theil wird, so sind doch nur die neutestamentlichen unmittelbare Abbilder, während die der früheren Perioden zunächst nur Abbilder der neutestamentlichen Sakramente, und erst durch deren Vermittelung auch Abbilder der Gnade selbst sind[37]. Nur die neutestamentlichen sind daher Zeichen von etwas Unsichtbarem, alle früheren Zeichen von etwas Sichtbarem[38].

3. Ferner sind sie hinsichtlich der Quelle, aus welcher sie unmittelbar ihre Kraft erhalten, von einander verschieden. Wenn nämlich alle Sakramente ohne Unterschied ihre Kraft aus dem Leiden Christi erhalten, so ist dies doch unmittelbar nur bei den neutestamentlichen der Fall, bei allen früheren durch Vermittelung dieser, indem die neutestamentlichen, wie sie der Gegenstand sind, welcher zunächst durch die früheren abgebildet wird, so auch die Quelle, aus welcher unmittelbar ihnen die Kraft zuströmt[39].

4. Ferner sind die neutestamentlichen Sakramente von reicherer Wirkung, als die der früheren Perioden[40]. Denn wenn gleich hinsichtlich der nächsten Wirkung kein Unterschied stattfindet, da auch die Sakramente der früheren Perioden die Rechtfertigung zu vermitteln

---

gratia in salute cresceret et eadem gratia in sacramentis foris et signis suis evidentius se manifestaret.

36) De sacram. christ. fid. lib. I. P. XI. c. 6. — De sacram. leg. nat. et script. p. 415.

37) De sacram. christ. fid. lib. I. P. XI. c. 1: Omnia illa superioris temporis sacramenta, sive sub naturali lege, sive sub scripta, signa quaedam fuerunt et figurae eorum, quae nunc sub gratia exhibita sunt, sacramentorum. — c. 5: Sacramenta novi testamenti primo loco gratiae spiritualis signa sunt, illa vero signa horum tantum.

38) L. l. c. 2: In hoc dignitatem sequentium indubitanter praeferimus, quod illa et visibilia et signa visibilium fuerunt, ista vero, cum sint ipsa quidem visibilia, tantummodo invisibilis gratiae signa et sacramenta existunt. Cf. de sacr. leg. nat. et script. p. 414.

39) L. l. c. 1: Omnia illa prioris temporis sacramenta effectum spiritualem, quem suo tempore operabantur posita pro istis illa virtute et sanctificatione operabantur, quam sumpserunt ab istis. — c. 2: Passio namque salvatoris, quae primo loco sacramenta gratiae ad effectum salutis sanctificat, mediantibus istis etiam illa prioris temporis sacramenta sanctificabat. — cf. c. 5.

40) L. l. c. 1: Et his semper quae tempore posteriora fuerunt, effectu gratiae spiritualis digniora inveniuntur.

vermochten[41]), so findet doch hinsichtlich der entfernteren Wirkung insofern eine Verschiedenheit statt, als die durch die früheren Sakramente Gerechtfertigten, so lange Christus durch seinen Tod die Thür zum Himmelreich noch nicht geöffnet hatte, noch nicht in dieses selbst einzugehen vermochten, sondern nur erst im Paradiese oder im Schooße Abrahams ihre Ruhe fanden, während die durch die neutestamentlichen Sakramente Gerechtfertigten sofort in das Himmelreich selbst eingehen[42]).

5. Ferner sind die neutestamentlichen Sakramente auch hinsichtlich der Art ihrer Wirksamkeit vorzüglicher, als die früheren. Denn während alle ohne Ausnahme, auch die neutestamentlichen, nur unter Voraussetzung des Glaubens des Empfängers die Gnade mittheilen, wirken nur die neutestamentlichen ex sanctificatione verbi, alle früheren ex sola significatione[43]). Hiermit will Hugo offenbar nichts Anderes sagen, als: daß nur die neutestamentlichen vermöge einer durch das Weihewort des Priesters ihnen mitgetheilten eigenen Kraft wirken, während alle früheren nur durch die Kraft wirken, welche jedes heilige Zeichen dadurch hat, daß es auf den heiligen Gegenstand hinweist und in dem von ihm Gebrauch Machenden das Bewußtsein desselben hervorruft; daß jene nicht bloß dadurch, daß sie als Zeichen den Glauben anregen, die jedem Gläubigen zu Theil werdende Gnade mittheilen, sondern außerdem auch noch vermöge der ihnen inneseienden Kraft eine besondere Wirkung hervorrufen, während alle früheren nur durch einen geistigen Proceß, den sie als Zeichen hervorriefen, wirkten, indem sie dadurch, daß sie Zeichen der Heiligung waren, welche vom Leiden Christi ausgeht, den Glauben anregten und durch den Glauben rechtfertigten[44]).

6. Endlich findet zwischen ihnen auch ein Unterschied statt hinsichtlich der Nothwendigkeit, mit der sie beobachtet werden. Denn nur die Sakramente der beiden späteren Perioden sind befehlsweise, die der ersten dagegen rathweise gegeben worden. Eben darum hing in der ersten Periode von dem Gebrauche der Sakramente nicht die Seligkeit ab, sondern diese konnte auch durch den Glauben allein, welcher

---

41) L. l. c. 1: Si quis sacramenta priora effectum sanctificationis habuisse negaverit, non mihi recte sentire videretur. — c. 2: ut eadem salus esset et his, qui recta fide signa futurorum in illis venerati sunt, et his, qui effectum salutis in istis percipiunt. — c. 6: eundem salutis effectum tam per praecedentia quam per subsequentia gratia contulit.

42) L. l. c. 5. — De sacram. leg. nat. et script. p. 415. — Summa sentt. tract. IV. c. 1.

43) L. l. c. 2: Sacramenta gratiae primum per benedictionem virtutem in se sanctificationis suscipiunt, ac deinde quam continent in se sanctificationem conferunt, ut sint ex sanctificatione sanctificantia atque haec ex sua sibique coelitus indita sanctificatione conferant, quod illa per haec ex sola horum significatione conferre consueverant. Cf. c. 5. — De sacram. leg. nat. et script. p. 414.

damals das einzige nothwendige Heilmittel war, erlangt werden, während die Sakramente der beiden späteren Perioden ohne Gefahr des Verlustes der Seligkeit nicht vernachlässigt werden dürfen. Die Beobachtung der ersteren war dem freien Willen des Menschen überlassen. Sie zog, wenn sie unterlassen wurde, keine Schuld zu, und bewirkte, wenn sie geschah, kein Verdienst. Ihr Zweck war mehr, die Frömmigkeit zu üben und darzulegen, als durch sie das Heil sich zu erwerben. Dagegen ist an die letzteren das Heil des Menschen geknüpft, sie sind die von Gott geordneten Mittel, ohne welche der Regel nach die Seligkeit überhaupt nicht erlangt werden kann[45].

Welches sind nun die Sakramente, welche in den verschiedenen Perioden nach der Lehre Hugo's von Gott eingesetzt worden sind? Auch hierüber spricht sich Hugo ziemlich ausführlich aus.

Was zunächst die Sakramente der ersten Periode oder der des natürlichen Gesetzes betrifft, so bemerkte Hugo, daß die Zahl derselben eine sehr geringe gewesen, denn da die Krankheit der Sünde den ganzen Menschen ergriffen gehabt, so habe Gott die Heilung zunächst durch Anordnung weniger Mittel, die auch nur von wenigen Personen angewendet werden sollten, vorbereiten müssen[46]. Als diese Mittel nennt Hugo die Opfer, die aber von dreierlei Art gewesen seien, nämlich theils in Zehnten, theils in Schlachtopfern, theils in anderen Opfern bestanden haben[47]. Doch seien diese nur im weiteren Sinne Sakramente gewesen, als Zeichen eines heiligen Gegenstandes, d. h. der Vergebung der Sünden, nicht als Darreichungsmittel, da nicht die Opfer selbst, sondern der Glaube allein, mit dem sie dargebracht worden, die Rechtfertigung bewirkt habe. Die Darbringung der Opfer habe nach dem göttlichen Willen eine symbolische Handlung sein sollen. Gott habe gewollt, daß der Mensch, indem er jene darbringe, damit einen Theil seines eigenen Wesens Gott darbringe. Das Wesen des Menschen sei nämlich ein doppelseitiges: es habe sowohl eine äußere, als eine innere Seite. Die innere bestehe in der

44) Man erkennt hieraus, daß Hugo in diesem Punkte von Augustinus abwich, welcher allen Sakramenten ohne Unterschied die Art der Wirksamkeit zugeschrieben hatte, welche Hugo nur den vorchristlichen zuerkannte.

45) L. l. c. 3. 5. — De sacram. leg. nat. et script. p. 415. — Doch schrieb Hugo, wie im Folgenden gezeigt werden wird, nicht allen Sakramenten der zweiten und dritten Periode diese Nothwendigkeit zu.

46) De sacram. christ. fid. lib. I. P. XII. c. 4: Sub lege naturali pauca erant sacramenta. — Nam cum primum medicus deus ad hominem aegrotum curandum accessisset, totum occupaverat morbus, quem totum reliquerat salus. Et apposuit in corpore generis humani in primis pauca antidota et paucis membris, id est paucis personis, ut paulatim morbus deficeret et salus cresceret.

47) L. l.: Tria sacramenta: decimae, oblationes et sacrificia. Decimae in portionibus, oblationes in rebus, sacrificia in animalibus.

Natur des Menschen selbst, die äußere in seinem Besitzthum. Gott nun habe gewollt, daß der Mensch zum Erweise seines Glaubens von seinem äußeren Besitzthum einen Theil darbringe, nicht weil ihm an diesem selbst etwas gelegen, sondern damit der Mensch auf diese Weise seine Bereitwilligkeit zu erkennen gebe, auch sein inneres Wesen Gott zum Opfer zu bringen und dieses von Gott wiederhergestellt erhalten könne. - Indem Gott aber bestimmt, daß der Mensch nur einen Theil seines Besitzthums Gott darbringe, den übrigen für seinen eigenen Gebrauch zurückbehalte, habe er gewollt, daß der Mensch hierdurch veranlaßt werde, zwischen dem Guten und Bösen in seiner inneren Natur zu unterscheiden. Das, was er Gott darbringe, sei Symbol seiner Natur, soweit diese von der Sünde noch nicht ergriffen worden und daher Gott angehöre, der übrige Theil, den er für sich behalte, sei Symbol seiner von der Sünde ergriffenen und verderbten Natur. Indem nun der Mensch jenen Gott darbringe, diesen für sich behalte, erwache in ihm das Bewußtsein, daß er das Gute seiner Natur Gott verdanke, das Böse aber durch eigene Schuld sich zugezogen habe[48]).

Wenn nun in der ersten Periode die Zahl der Sakramente eine ganz geringe war, so wurde sie dagegen, wie Hugo weiter lehrt, in der zweiten oder der Periode des geschriebenen Gesetzes eine sehr große. Sie bestanden näher in etwas Dreifachem: 1. in den Opfern der ersten Periode, welche auch jetzt fortdauerten, 2. in einer Reihe solcher Opfer, welche erst in diesem Zeitalter hinzugefügt wurden, wie z. B. das Opfer des Passahlammes, 3. in der Beobachtung anderer Vorschriften, wie des Sabbathgebotes, der Beschneidung und dergl.[49]) Ihrem Zwecke nach zerfielen sie in drei Klassen. Die erste Klasse hatte die Bestimmung, Heilmittel zu sein, die zweite sollte zur Uebung des Gehorsams dienen, die dritte hatte den Cultus zum Zweck. Die erste diente zur Sündenvergebung. Ihre Beobachtung war daher etwas für den Menschen Nothwendiges, denn die Heiligung hing von ihr wesentlich ab, wie dies von der Beschneidung, den Sünd- und Schuldopfern und manchem Andern gilt, was zur Reinigung und Sünden-Vergebung angeordnet worden war. Die zweite diente zur Uebung der Demuth und zur Erhaltung der Heilsgüter, in deren Besitze der Mensch bereits war. Durch sie sollten die Gläubigen zugleich Gelegenheit erhalten, in ihrer Frömmigkeit fortzuschreiten und

48) De sacram. leg. nat. et script. p. 415. — Summ. sentt. tract. 4. c. 1. — De sacram. christ. fid. lib. I. P. XI. c. 6. P. XII. c. 4.

49) Summ. sentt. tr. 4. c. 2. — De sacram. christ. fid. lib. I. P. XI. c. 6. P. XII. c. 4. 50) De sacram. christ. fid. lib. I. P. XII. c. 10.

51) L. l.: Sciendum quod haec omnia non talia sacramenta intelligere de-

ihre Verdienste zu erhöhen. Dahin gehörten die freiwillig dargebrachten Opfer, welche den Zweck hatten, die Gnade Gottes nicht sowohl zu erwerben, als zu erhalten. Die dritte endlich diente zur Darstellung der Frömmigkeit. Sie stand nur in mittelbarer Beziehung zur Heilserlangung, denn sie bestand aus allem dem, was zur Vorbereitung und Behandlung der übrigen Sakramente diente, wie der Vorhof, die Stiftshütte, die mannigfachen in letzterer enthaltenen heiligen Geräthschaften, die heiligen Kleider der Priester und Leviten und dergl.[50]). Doch gesteht Hugo, daß unter diesen Sakramenten sich manche finden, welche nur in weiterem Sinne mit diesem Namen bezeichnet werden können, da sie in Wahrheit nur Zeichen heiliger Dinge seien, nicht auch in Folge geschehener Weihung denen, welche sie empfangen, eine Heiligkeit mitgetheilt haben[51]).

Noch größer wurde nach Hugo die Zahl der Sakramente in der dritten, der christlichen, Periode. Doch kann was Hugo zu diesen gerechnet habe, erst im folgenden Abschnitt besprochen werden.

Der der Zeit nach auf Hugo unmittelbar folgende Petrus Lombardus ließ die Unterscheidung von Sakramenten dreier verschiedener Perioden wieder fallen, und stellte, wie es vor Hugo geschehen war, einfach nur alt- und neutestamentliche Sakramente einander gegenüber[52]). Wenn man in diesem Punkte bei ihm einen Rückschritt finden könnte, so kann man dagegen mit Recht sagen, daß die Lehre von dem Verhältniß der alt- und neutestamentlichen Sakramente zu einander durch ihn weiter entwickelt worden sei. Petrus ist nämlich der erste Kirchenlehrer, welcher unter den alttestamentlichen Sakramenten selbst wieder einen wesentlichen Unterschied anerkennt, dadurch, daß er der Beschneidung eine völlig abgesonderte Stellung unter denselben einräumt, diese für das einzige eigentliche Sakrament des Alten Bundes erklärt, während alle übrigen Sakramente des A. T. ihm diesen Namen nur im weiteren Sinne verdienen, sofern sie nicht Darreichungsmittel, sondern nur Zeichen des Heiles gewesen seien, die Rechtfertigung nicht mitzutheilen vermocht, sondern nur sie dargestellt und vorher verkündigt haben[53]). Petrus läßt sich daher auch nur darauf ein, das Verhältniß der Beschneidung zu den neutestamentlichen Sakramenten, insbesondere zur Taufe, näher zu bestimmen. Und zwar beschreibt er dieses Verhältniß in folgender Weise:

---

bemus, qualia superius sacramenta, quae proprie sacramenta dicuntur, esse debere definivimus. Sed in his et huiusmodi quaedam ob hoc solummodo sacramenta vocata, quia sacrarum rerum signa fuerunt. Sic ergo aliud est sacramentum sanctificationem significans et sanctificatione sanctificans, aliud non sanctificans sed significans tantum. 52) Sentt. lib. IV. dist. 1. E. 53) Dist. 1. E. F.

Die Beschneidung steht mit der Taufe in drei Punkten auf ganz gleicher Linie:

1. sofern beide Sakramente gegen dieselbe Krankheit des Menschen gerichtet sind, nämlich gegen die Erbsünde und diejenigen Thatsünden, welche bei Empfang dieser Sakramente in dem Menschen vorhanden sind[54],

2. sofern beide in derselben Weise wirken, nämlich nicht bloß kraft des Glaubens, den sie vorfinden oder als Zeichen anregen, sondern vermöge einer an sie geknüpften göttlichen Kraft[54],

3. sofern beide nothwendige Heilmittel sind.

Dagegen steht, wie der Lombarde weiter entwickelt, die Beschneidung in zwiefacher anderer Hinsicht hinter der Taufe zurück:

1. hinsichtlich des Umfanges, in dem sie als Heitmittel anwendbar war, sofern sie nur für das jüdische Volk, und in diesem wieder nur für das männliche Geschlecht verordnet war, während die Taufe für alle Völker ohne Ausnahme und zwar für beide Geschlechter bestimmt ist[55];

2. hinsichtlich der Größe der Wirkung. Denn a) die Wirkung der Beschneidung war eine nur negative, die der Taufe ist eine negative und positive zugleich. Denn jene bewirkte nur Sündenvergebung, die Taufe gibt dem Menschen auch zugleich Kraft zu guten Werken und theilt ihm Tugenden mit oder mehrt dieselben, wo sie bereits vorhanden sind[56]. b) Die Beschneidung wirkte, wenn sie gleich nicht bloß durch den Glauben sich thätig erwies, sondern zugleich vermöge einer an sie geknüpften göttlichen Kraft, doch qualitativ und quantitativ nur dasselbe als der Glaube, während die Kraft der Taufe nicht nur die des Glaubens an Größe überragt, sondern auch ihrer Beschaffenheit nach sich von derselben unterscheidet. Darum vermochte die Beschneidung allen denen, welche durch den Glauben und die Liebe bereits Sünden-Vergebung erlangt hatten, wie dem Abraham, nichts mitzutheilen, sondern war ihnen ein bloßes Zeichen, während die Taufe auch dem bereits Gerechtfertigten nützt, indem sie

---

54) Ibid. F. 55) Ibid. K.

56) Ibid. K.: Ibi enim peccata solum dimittebantur, sed nec gratia ad bene operandum adjutrix nec virtutum possessio vel augmentum ibi praestabatur, ut in baptismo, ubi non tantummodo abolentur peccata, sed etiam gratia adjutrix confertur et virtutes augentur.

57) Ibid. K.: Quantumcunque per fidem et charitatem ante habitam aliquis justus ad baptismum accedit, uberiorem ibi recipit gratiam, sed non ita in circumcisione. Unde Abrahae per fidem jam justificato signaculum tantum fuit, nihil ei intus contulit.

58) Ibid G. 59) Ibid. F.

60) Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 8. — Scot. dist. 1. qu. 3. (Op. Oxon.). Biel dist. 1. qu. 2. art. 2. concl. 3: Congruebat diversa sacramenta institui pro

ihm reichere Gnade mittheilt[57]). Aus demselben Grunde hatten auch die Männer, welche durch die Beschneidung gerechtfertigt wurden, vor den Weibern, bei denen die Rechtfertigung durch den Glauben allein bewirkt werden konnte, keinerlei Vorzug[58]). c) Endlich stand auch insofern die Beschneidung hinter der Taufe zurück, als durch sie den Frommen des Alten Bundes, nicht wie durch die Taufe der Zugang zum Reiche Gottes selbst, sondern nur erst zum Schooße Abrahams geöffnet wurde[59]).

Nachdem die beiden Hauptführer der Scholastik, Hugo von St. Victor und der Lombarde, den Gedanken, daß die Sakramente in den verschiedenen Zeitaltern der Menschheit einem Wechsel unterworfen gewesen, anerkannt und in der angegebenen Weise begründet und ausgeführt hatten, wurde derselbe bei allen folgenden Scholastikern ein stehender Lehrartikel bei ihren Verhandlungen über die Sakramente, wobei letztere natürlich in mannigfacher Weise die Lehre ihrer Vorgänger im Einzelnen zu vervollständigen und zu berichtigen bemüht waren. Wir fassen ihre Lehre hierüber kurz in Folgendem zusammen.

Zunächst erkannte man mit Augustinus und Hugo allgemein an, daß mit der Veränderung des allgemeinen Zustandes der Menschheit eine Veränderung der Sakramente durchaus nothwendig gewesen sei[60]). Die Nothwendigkeit dieses Wechsels begründete man a) damit, daß man darauf hinwies, wie der Glaube im Laufe der Zeit hinsichtlich seines Objectes an Klarheit und Bestimmtheit zugenommen habe. Da nun der rechte Gebrauch der Sakramente vom Glauben abhänge, so haben diese, sollte der Zweck, für welchen sie gegeben worden, durch sie erreicht werden, dem jedesmaligen Zustande des Glaubens entsprechen, mithin in demselben Maße deutlicher und bestimmter werden müssen, als dies bei dem Glauben der Fall gewesen[61]). b) Jedes folgende Gesetz sei vollkommener als das vorangehende, und mache daher auch vollkommenere Hülfsmittel nöthig, um befolgt werden zu können[62]). c) Dazu komme, daß die Beobachtung der alttestamentlichen Sakramente eine

statu diversarum legum hominis vulnerati. Diversa dico quantum ad sensibilia significantia et quantum ad perfectionem significati simul et modi significandi.

61) Thom. sentt. lib. IV. dist. I. qu. 2. art. 1: Oportuit quod secundum processum temporis, sicut explicatio fidei crescebat, ita cresceret distinctio signorum sacramentalium. — qu. 1. art. 2: Cum sacramentorum usus fidei proportionaliter respondeat, oportuit, quod secundum diversum statum fidei diversimode sacramenta traderentur. Fides autem quantum ad articulorum explicationem semper magis et magis crevit secundum propinquitatem temporis gratiae et secundum hoc oportuit, sacramenta magis ac magis determinari. — Durand. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2: §. 11: Quum sacramenta sint quaedam opera protestantia fidem de reparatore, secundum incrementa fidei creverunt sacramenta.

62) Scot. dist. 1. qu. 3. (Op. Oxon.) — Biel l. l.: Lex posterior semper fuit

schwere Last gewesen und darum nicht für die christliche Periode als die Zeit der Freiheit gepaßt habe [63]).

Fraglich dagegen war, wie oft die Sakramente verändert worden, oder wie vieler Perioden Sakramente zu unterscheiden seien, indem ein Theil der Scholastiker, z. B. Wilhelm von Auxerre [64]) mit Petrus Lombardus und Hugo von Rouen [65]) der Periode des Naturgesetzes noch keine Sakramente zuschrieben und demgemäß nur zwischen alt- und neutestamentlichen Sakramenten unterschieden, während die bei Weitem meisten, dem Hugo von St. Victor folgend, in jeder der drei Perioden besondere Sakramente eingesetzt sein ließen, deren Gültigkeit jedes Mal bis zum Ende der Periode fortdauere.

Nicht minder war man, abgesehen von der Periode des Neuen Testamentes, darüber uneinig, welche Sakramente den einzelnen Perioden zuzuschreiben und welches die Eigenthümlichkeiten seien, durch welche sich die Sakramente jeder einzelnen Periode von denen der anderen unterscheiden. Diejenigen, welche allen dreien Perioden Sakramente zuschrieben, stimmten mit Hugo in der Regel wenigstens darin überein, daß die Sakramente jeder folgenden Periode vollkommener seien, als die der vorhergehenden [66]), und daß sie namentlich den heiligen Gegenstand, dessen Zeichen sie seien, deutlicher abbilden, so daß sich die Sakramente der einzelnen Perioden in dieser Hinsicht zu einander verhalten wie umbra, figura und corpus [67]). Dagegen hatten über die

---

priore perfectior, quia deus ordinate agens, procedit de imperfecto ad perfectum. Lex autem perfectior perfectioribus indiget adjutoriis ad sui observationem et notitia veritatis clarior exigit signa manifestiora. Debuit ergo lex perfectior habere sacramenta perfectiorem gratiam perfectius significantia, ut esset congrua correspondentia signi ad signatum.

63) Biel l. l.: Lex scripta Moysi propter pronitatem populi ad idololatriam data erat in onus. Ideo dicta est lex servilis et timoris et ideo multis cerimoniis et sacramentis oneranda erat, ut populus ille jugo legalis servitutis oneratus minus vacaret et per hoc ab idololatria arceretur. Lex vero evangelica, quae est lex gratiae et amoris a servitute liberans potioribus, manifestioribus ac facilioribus sacramentorum auxiliis, sed paucioribus danda erat. — Durand. l. l.: qu. 9. §. 6: Causam cessationis sacramentorum legalium possumus ex tribus accipere, quae fuerunt in sacramentis V. L. Fuerunt enim quantum ad significantiam obsura, quod inerat eis ex eo, quod erant signa futurorum. Item fuerunt quantum ad efficaciam imperfecta, quia non conferebant gratiam, vel, si conferebant, imperfectam tamen. Fuerunt etiam quantum ad observantiam onerosa. Econtrario tempus gratiae his contrariatur. Est enim tempus veritatis clare exhibitae — tempus plenitudinis — tempus mansuetudinis. Ex his formari potest talis ratio: Contraria non possunt esse simul, sed mutuo se expellunt. Sed sacramenta Vel. Leg. habuerunt contrarias conditiones ad tempus gratiae. Ergo adveniente gratiae tempore sacramenta Vet. Leg. debuerunt cessare.

64) Summ. lib. IV. tr. 1. init. Als Grund, weshalb die Sakramente erst zur Zeit des Moses eingesetzt worden, nennt hier Wilhelm von Aux., weil die Menschen zuvor haben überführt werden müssen, daß sie durch eigene Kraft sich die Seligkeit nicht erwerben können. An einer andern Stelle erkennt er dagegen an, daß das

meisten übrigen Punkte die einzelnen Scholastiker mannigfach verschiedene Ansichten.

Was zunächst die Sakramente betrifft, welche in der ersten Periode oder unter dem Gesetz der Natur bestanden haben sollen, so war die herrschende Ansicht, daß es in dieser Zeit drei unbedingt nothwendige Sakramente gegeben habe, nämlich das Sakrament des Glaubens, welches den Zweck gehabt habe, die Erbsünde zu tilgen, das der Buße, das bestimmt gewesen zur Tilgung der Thatsünden, und das der Ehe, das bestimmt gewesen zur Vermehrung des Menschengeschlechtes [68]. Doch erkannte man an, daß diese drei nur in uneigentlichem Sinne Sakramente gewesen, da sie nicht mit bestimmt vorgeschriebenen äußeren Zeichen verbunden gewesen; ja Manche, wie Durandus, meinten sogar, daß sie überhaupt nicht mit Recht Sakramente genannt werden können [69]. Außer diesen dreien schrieb man der Periode des Naturgesetzes auch noch mehrere solche Sakramente zu, die in äußeren Zeichen bestanden haben, nämlich dieselben, die bereits Hugo genannt hatte: die Zehnten, die Schlachtopfer und die übrigen Opfer [70], von denen man annahm, daß die erstgenannten sich auf Gott als den Schöpfer, die zweiten auf denselben als den Erlöser und die letztgenannten auf ihn als Vergelter bezogen haben. Doch hielt man diese nur für relativ nothwendig, sofern man annahm, daß der Glaube, wenn er das Heil wirken sollte, sich zwar

---

Bekenntniß der Sünden vor Gott schon vor Moses Sakrament gewesen. Cf. tr. 6. c. 3. qu. 2: Concedimus, quod confessio sacramentum fuit etiam ante legem, non confessio, quae fit homini, sed quae fit deo.

65) Dialogg. lib. V. §. 7: Ab Adam usque ad Abraham fides fuit absque visibili remedio sacramenti.

66) Durand. l. l. qu. 5: Sacramenta propinquiora novae legis fuerunt perfectiora caeteris paribus.

67) Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 8.

68) Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2: Ante legem scriptam erant quaedam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum, quod ordinabatur ad deletionem originalis peccati et similiter poenitentia, quae ordinabatur ad deletionem actualis, et similiter matrimonium, quod ordinabatur ad multiplicationem humani generis. — Petr. Palud. sentt. lib. IV. dist. 2. qu. 1. art. 3. — Daß das Sakrament der Buße schon unter dem Gesetz der Natur bestanden, lehrte auch Albert. M. sentt. libr. IV. dist. 22. art. 12. — Dasselbe lehrte in Bezug auf die Ehe Albert. M. dist. 26. art. 5. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 27. art. 1. qu. 1. — Biel dist. 1. qu. 3. art. 3. dub. 1.

69) Durand. dist. 1. qu. 8: Nondum erant instituta aliqua sacramenta, quia, licet esset poenitentia, prout est virtus vel actus virtutis, et matrimonium, prout est quidam contractus in officium naturae, neutrum tamen istorum erat sacramentum.

70) Alex. Hales. P. IV. qu. 2. art. 1. — Thom. sentt. lib. IV. dist. I. qu. 1. art. 2. — Richard. de Mediov. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 5. — Durand. dist. 1. qu. 2. §. 11.

nothwendig in einem Zeichen dieser Art habe offenbaren müssen, daß jedoch dem Willen jedes Einzelnen überlassen gewesen, welches bestimmte Zeichen er als Bekenntniß seines Glaubens wählen wolle [71]). Dabei nahm man an, daß es sich hinsichtlich dieser Sakramente mit den Kindern anders verhalten habe, als mit den Erwachsenen. Was nämlich die Erwachsenen betrifft, so stimmten alle Scholastiker darin mit einander überein, daß für sie der Glaube allein ohne ein äußeres Zeichen an sich zur Erlangung der Seligkeit hinreichend gewesen, nahm dabei jedoch an, daß, wenn der Glaube rechter Art gewesen, er sich ganz von selbst, so oft sich dazu Gelegenheit dargeboten, durch irgend ein äußeres Zeichen, sei es durch Opfer oder durch irgend ein anderes, offenbart habe. Doch sei in diesem Falle nicht das äußere Zeichen die das Heil wirkende Ursache gewesen, sondern der Glaube allein, wie denn auch das Zeichen, wie bereits bemerkt, nicht von Gott vorgeschrieben, sondern dem freien Willen überlassen gewesen sei, und daher habe verschieden sein können, je nachdem Jemand zu diesem oder zu jenem sich innerlich gedrängt gefühlt habe [72]). Dagegen bestand hinsichtlich der Kinder eine doppelte Ansicht. Nach der einen, welche von Thomas Aquin und Richard von Middleton vertreten wurde, reichte für die Kinder der Glaube, nämlich der Glaube der Eltern oder anderer Erwachsenen, welche den Kindern nahe standen, ohne irgend ein äußeres Zeichen aus, freilich nicht der Glaube als bloßer habitus,

---

71) Thom. l. l.: Sacrificia et oblationes et hujusmodi erant voluntatis et necessitatis, necessitatis in communi, ut scilicet aliquid facerent in protestationem fidei suae, qua deo per latriae religionem subjecti erant. Sed in speciali erant voluntatis, utrum scilicet deberent sacrificia exhibere vel oblationes vel aliquid hujusmodi. — Durand. dist. 1. qu. 2. §. 11.

72) Thom. l. l. qu. 2. art. 6: Quantum ad adultos in lege naturae sufficiebat sola fides, sed ipsa fides, quando tempus habebatur, instigabat, ut se aliquibus signis exterioribus demonstraret. Quando autem illa signa adhibebantur, non erant efficacia remissionis culpae ex illis exterioribus, sed ex interiori fide. — Illa sacramenta legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidem suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem dei secundum quod habitus charitatis inclinabat ad exteriores actus. — Scot. Op. Oxon. dist. 1. qu. 7. — Durand. dist. 1. qu. 8.

73) Thom. l. l.: Parvulis sufficiebat sola fides sine omni exteriori signo, non autem habitus fidei solum, sed motus ejus relatus ad salutem pueri in vi cujusdam professionis interioris fidei, quicunque esset ille, qui quoquo modo professionem fidei suae ad puerum suum referret, magis tamen pertinebat hoc ad parentes, qui pueri curam habere debebant et per quos originale contraxerat.

74) Summ. P. IV. qu. 5. membr. 1.

75) L. l.: Nullo tempore dimisit deus cultores suos sine remedio necessario ad salutem. Sed omni tempore post lapsum fuit necessaria ad salutem deletio originalis. Ergo quocunque tempore aliquod remedium efficax erat ad hoc, et si potuit deleri in adultis per motum bonum intrinsecum, tamen in parvulis, in quibus talis motus fuit impossibilis, non potuit deleri per actum suum proprium. Ergo per actum aliquem aliorum circa ipsos vel ad ipsos relatum. Sed non pot-

wohl aber der Glaube als actus relatus ad salutem pueri, d. h. die Eltern oder deren Stellvertreter hatten mit Rücksicht auf die Kinder in irgend einer Weise ihren Glauben an den künftigen Erlöser zu bekennen[73]. Nach der andern Ansicht dagegen, welche von Alexander von Hales[74], Skotus[75], Durandus[76], Petrus de Palude[77] und Biel[78] vertreten wurde, mußte, sollten die Kinder des ewigen Heiles theilhaftig werden, mit dem Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter der Gebrauch eines Sakramentes verbunden sein. Als Grund wurde angegeben, weil bei Kindern ein innerer das Heil verdienender Akt nicht möglich sei. Es habe also bei ihnen die Erbsünde nur durch einen von Anderen zum Besten der Kinder vorgenommenen Akt getilgt werden können. Daß ein solcher den Kindern wirklich zu Gute komme, dessen habe man jedoch nicht sicher sein können, wenn dieser nicht ausdrücklich von Gott eingesetzt gewesen. Demnach sei anzunehmen, daß Gott schon damals irgend ein wirksames Zeichen zur Tilgung der Erbsünde zum Besten der Kinder eingesetzt habe, wenn auch die Schrift darüber schweige.

Wenn manche Scholastiker außer den besprochenen auch noch von anderen Sakramenten redeten, welche unter dem Gesetz der Natur bestanden haben sollen, wenn sie z. B. die Salbung des Steins durch Jakob, durch welche die Weihung der Kirchen, oder die Fluth, durch welche die Taufe, die Schlachtung des Widders an der

---

erat esse certum, quod actus alterius relatus ad parvulum sufficeret sibi, nisi hoc esset institutum a deo. Nullus enim potest esse certus, quod per aliquid attingat ad salutem, nisi sit certus, quod deus acceptavit illud tamquam sufficiens ad talem finem. Cum ergo non solum adultis cultoribus suis providit deus de remedio necessario ad salutem, sed etiam parvulis eorum, et hoc de remedio, de quo parentes possunt esse certi pro parvulis, sequitur, quod tempore illius legis naturae erat a deo institutum aliquod remedium vel signum certum et efficax deletionis originalis peccati. Et magis probabile est, quod per aliquod signum sensibile, quam per aliquod signum intelligibile tantum, quia pro toto statu naturae lapsae congruunt homini signa sensibilia respectu spiritualium. Ergo rationabile est, aliquod sacramentum saltem contra originale fuisse in tempore legis naturae.

76) L. l.: Ad justificationem parvuli non fuit necessaria fides propria, sed sufficiebat fides aliena. Sed fides aliena non poterat alteri valere per modum sacramenti, quia nondum erant instituta aliqua sacramenta. Ergo valebat per modum suffragii vel meriti. Hoc autem non poterat fides aliena, ut erat per se, quia frequenter erat informis, fides autem informis unius non meretur aliquid alteri, nec de condigno, nec de congruo, licet per fidem informem aliquis possit mereri sibi ipsi de congruo. Ergo oportebat, ut fides illa mereretur parvulo justificationem, ut erat fides ecclesiae, quae semper est formata. — Sed nullus gerit personam ecclesiae ut sic per solum actum interiorem nisi concomitetur actus exterior. Ergo oportebat, quod fidei interiori adhiberetur aliquis motus exterior facto vel dicto. Probabile enim est, quod parentes fideles pro parvulis natis et maxime existentibus in periculo deo aliquas preces funderent vel aliquam benedictionem adhiberent.

77) Dist. 1. qu. 5. art. 5. dist. 2. qu. 1. art. 3. 78) Dist. 1. qu. 2. art. 3. dub. 1.

Stelle des Isaak, durch welche die Tödtung Christi vorgebildet worden, als solche bezeichneten, so wollten sie, auf diese angewendet, den Ausdruck Sakrament doch nur im weiteren Sinne verstanden wissen, indem sie ausdrücklich anerkannten, daß diese nichts Anderes als heilige Zeichen gewesen, die nicht einmal zur Wiederholung bestimmt gewesen seien.

Noch eingehender als mit den Sakramenten des Naturgesetzes beschäftigten sich die Scholastiker mit den Sakramenten des Mosaischen Gesetzes oder mit den alttestamentlichen Sakramenten, zu denen man die Beschneidung, die Buße, die Ehe, ferner sämmtliche vom Mosaischen Gesetz vorgeschriebenen Cultus-Handlungen, wie die Opfer, die Beobachtung der verschiedenen Feste, die verschiedenen Reinigungen, Salbungen u. dergl. rechnete [79]).

Was nun diese betrifft, so stimmten sämmtliche Scholastiker darin mit einander überein, daß zwischen denselben hinsichtlich ihres Ranges ein gewisser Unterschied anzunehmen sei, indem die meisten, dem Lombarden hierin folgend, die Beschneidung für das einzige Sakrament des A. B., welchem dieser Name im eigentlichen Sinne zukomme, alle übrigen nur für Sakramente im weiteren Sinne erklärten, manche dagegen, wie Skotus [80]) und Durandus [81]) auch noch manches Andere, wie die priesterliche Salbung und die verschiedenen Reinigungen mit der Beschneidung in Parallele stellten, und demgemäß zwischen zwei Klassen alttestamentlicher Sakramente unterschieden: den eigentlichen und den nur im weiteren Sinne so genannten [82]).

---

79) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 1. c. 3: Sciendum est, quod loco baptismi habebat antiquus populus circumcisionem et loco ordinis habebat ordinem suum et loco poenitentiae habebat poenitentiam et loco eucharistiae habebat plura sacramenta: sicut agnum paschalem, vitulam rufam et multa alia. In Betreff der Beichte vergl. tr. 6. c. 3. qu. 2. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2. — Scot. dist. 1. qu. 4. sch. 4. — Durand. dist. 1. qu. 5.

80) Scot. l. l.

81) Durand. l. l.: Eorum, quae dicebantur sacramenta in V. L., quaedam dicebantur sacramenta large sicut illa, quae a populo offerebantur ministris, ut decimae et primitiae, vel deo mediantibus ministris, ut sacrificia i. e. animalia ad sacrificandum et ceterae oblationes. Alia dicebantur magis proprie sacramenta, quae ministrabantur populo per sacerdotes et levitas et ministros legis, sicut per aquam lustrationis purificabantur levitae et alii, ut habetur Num. 8., et sacerdotes in sua consecratione tingebantur sanguine arietis in extremo auriculae et pollice manus dexterae ac pedis, ut est Lev. 8. et in pluribus aliis. Cf. Biel dist. 2. qu. 1. art. 2.

82) Skotus zieht es vor, die letzteren überhaupt nicht als Sakramente, sondern als bloße Caeremonialia zu bezeichnen (dist. 1. qu. 6.)

83) Thom. l. l. qu. 2. art. 1. — Bonavent. l. l. c. 8.

84) Thom. l. l. qu. 1. art. 1. 3.

85) Bonavent. l. l.: praeparaverunt et perduxerunt ad nova, sicut via ad terminum, sicut figura ad veritatem et sicut imperfectum ad perfectum.

86) Guil. Altiss. l. l.: Praecisa causa et generalis cessationis omnium

Ueber das eigenthümliche Wesen der alttestamentlichen Sakramente in ihrem Unterschiede von den vorangegangenen und nachfolgenden urtheilte man in folgender Weise:

1. Sie bildeten das Heil in Christo vollkommener und deutlicher ab, als die Sakramente des Naturgesetzes, nicht aber so deutlich, als die neutestamentlichen [83]).

2. Sie deuteten nicht, wie die neutestamentlichen Sakramente auf etwas Gegenwärtiges oder Vergangenes, sondern auf etwas rein Zukünftiges [84]). Eben darum hatten sie, ebenso wie die Sakramente, welche unter dem Gesetz der Natur bestanden, einen nur vorbereitenden Charakter [85]), und mußten daher mit der Erscheinung Christi, auf welche sie hindeuteten, wieder aufhören oder wenigstens verändert werden, während die neutestamentlichen bis zum Ende der Welt unverändert fortdauern werden [86]).

3. Sie waren zahlreicher nicht nur als die, welche unter dem Gesetz der Natur bestanden hatten, sondern auch als die neutestamentlichen [87]).

4. Sie waren zwar Zeichen der Gnade, bildeten diese aber nicht unmittelbar ab, sondern unmittelbar nur die neutestamentlichen Sakramente, und erst durch diese die Gnade selbst [88]).

5. Sie bestanden nicht wie die neutestamentlichen aus Sachen und Worten, sondern nur aus Sachen [89]).

6. Hinsichtlich der **Kraft und Art der Wirksamkeit** der alt-

---

sacramentorum Vet. Leg. est pura figura. Illa enim cerimonialia ex toto cessant, quae non habebant aliquam utilitatem nisi significandi. Circumcisio aliam utilitatem habebat nec ex toto cessat, sed mutata est, et prima circumcisio non fuit instituta in lege, immo ante legem, sicut et matrimonium. Hic autem loquimur tantum de illis, quae instituta fuerunt in lege. Haec ergo est generalis causa, quare cerimonialia legalia cessaverunt: sc. umbra pura, figura pura. — Omnia enim illa significabant Christum, unde adveniente veritate cessaverunt. — Bonavent. l. l.

87) Bonavent. l. l. — Biel dist. 1. qu. 3. art. 1. not. 1. — Den Grund dieser großen Zahl gibt näher an Guil. Altiss. l. l.: Propter tres causas habebat tantam multitudinem sacramentorum. Prima est: ut revocaretur populus ille ab idololatria, quam viderat in Egypto. Pronus enim erat ad idololatriam et dominus magis voluit illa animalia sibi offerri, quam idolis. Secunda est propter onus: ut premeretur superbia et duritia Judaeorum multitudine illorum sacramentorum. Tertia est, quia tunc erat opus figurarum et propter hoc erat tanta abundantia sacramentorum. Sed in novo testamento pauca sacramenta sunt, quia consummationem et abbreviationem fecit dominus exercituum in medio omnis terrae, ut dicit Jesaias.

88) Albert. M. dist. 1. art. 15. — Thom. l. l. qu. 1. art. 3.

89) Thom. l. l.: Hoc est commune in omnibus sacramentis, quod consistant in rebus sensibilibus invisibilem gratiam signantibus. Sed hoc est speciale in sacramentis novae legis, quod rebus verba addantur. — Bonavent. l. l. — Biel l. l. qu. 2. art. 3.

testamentlichen Sakramente urtheilte man anders über die im engeren, als über die im weiteren Sinne sogenannten.

Was die letzteren betrifft, so nahm man allgemein an, daß sie die göttliche Gnade nur verheißen, nicht aber auch wie die neutestamentlichen in sich enthalten und dargereicht haben [90]), sie seien wohl Zeichen der göttlichen Gnade gewesen, haben aber nicht in sich die Kraft gehabt, das, was sie anzeigen, auch zu bewirken [91]) und so die Rechtfertigung des Menschen herbeizuführen [92]).

Wenn hiermit den im weiteren Sinne sogenannten Sakramenten des A. B. die Kraft, Gnade mitzutheilen und zu rechtfertigen, gänzlich abgesprochen zu werden scheint, so sehen wir jedoch aus anderen Aeußerungen derselben Lehrer, daß man in gewissem Sinne auch ihnen das Vermögen zu rechtfertigen zuerkannte, nur in einem andern, als den neutestamentlichen, indem man da, wo man näher hierauf einging, den Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sakramenten hinsichtlich ihrer Wirksamkeit so bezeichnete, daß man sagte, jene hätten nur *ex opere operante*, diese *ex opere operante* und *ex opere operato* zugleich gerechtfertigt [93]). Man erkennt hieraus, daß, wenn man jenen die Kraft zu rechtfertigen absprach', man dies nicht in jeder

---

90) Albert. M. l. l.: illa promittunt, quod non continent, ista autem dant, quod continent.

91) Albert. M. l. l.: Nostra sacramenta sunt signa et causae, illa autem sunt signa tantum. — Bonavent. l. l.: Sacramenta N. L. conferunt, quae vetera de longinquo monstrabant. – Item sacramenta N. L. efficiunt quod figurant, sed hoc non faciunt sacramenta V. L. — Thom. l. l. qu. 1. art. 4. u. 5: Sacramenta V. L. dicebantur medicinae quantum ad significationem et non quantum ad collationem gratiae. — Eugenius IV. in decreto ad Armenios: Illa non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant, haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt.

92) Thom. Summ. qu. 62. art. 6: non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem. — Denselben Gedanken spricht Wilhelm von Auxerre a. a. O. so aus: Sacramentum novae legis non solum est sacrae rei signum, sed etiam sacrum sacrae rei signum. — Alex. Hales. Summ. theol. P. IV. qu. 3. m. 4. art. 1: Non dicuntur illa sacramenta sanctificata sive sancta, quia erant vasa gratiae, sicut sacramenta legis gratiae, sed quia fuerunt figurae sacramentorum legis gratiae, quae simpliciter sancta sunt et data ad sanctificandum a culpa.

93) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 1. fol. 2: Cum quaeritur, utrum sacramenta V. L. justificarent, concedimus, quod quantum ad opus operans justificabant, sed quantum ad opus operatum non justificabant. — Alex. Hales. Summ. l. l.: Non quaeritur de opere operante, sed de ipso operato, ut de agno paschali vel de ipso sacrificio sive holocausto et de aqua expiationis. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 5: nullo modo sacramenta ipsa V. L. id est opus operatum in eis gratiam conferebant excepta circumcisione. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 1. art. 1. qu. 5. — Compend. theol. lib. VI. c. 8. — Scot. dist. 1. qu. 6. 10. — Durand. dist. 1. qu. 5. — Biel dist. 1. qu. 3. art. 2. concl. 1. 2.

94) Thom. l. l.: Cum dicitur sacramentum, per se loquendo, gratiam conferre vel non conferre, justificare vel non justificare, referendum est ad opus operatum. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 1. P. I. art. 1. qu. 5: In hoc est

Hinsicht, sondern nur hinsichtlich des opus operatum meinte[94]). Was wollte man aber in diesem Zusammenhang durch die Ausdrücke opus operans und operatum aussagen? Nach den deutlichen Erklärungen der Scholastiker bezeichnete man mit opus operans die Thätigkeit des von den Sakramenten Gebrauch machenden Menschen, mit opus operatum dagegen das Sakrament selbst oder die äußere sakramentliche Handlung[95]). Wenn man also lehrte, daß die alttestamentlichen Sakramente nicht ex opere operato, sondern nur ex opere operante gerechtfertigt hätten, so meinte man damit nichts Anderes, als: jene hätten nicht vermöge einer mit dem äußeren Zeichen verbundenen göttlichen Kraft die Rechtfertigung gewirkt, sondern nur kraft des Gebrauches, den der Mensch von den Sakramenten gemacht, oder kraft der Gesinnung, mit welcher er sich denselben unterworfen habe, sofern diese eine solche gewesen, welche die Gnade verdient habe; die Sakramente seien nicht an sich, d. h. abgesehen von dem sie Gebrauchenden etwas Gott Angenehmes gewesen, so daß Gott durch Vollziehung derselben als solche habe bewogen werden können, dem Menschen Gnade zu ertheilen, sondern lediglich die Thätigkeit oder Gesinnung des Brauchenden habe, wenn sie rechter Art gewesen, für ihn einen Werth gehabt[96]), ein Gedanke,

---

differentia sacramentorum vet. legis ad nova, quod in sacramentis N. L. quantum ad opera operata est justificatio non tantum per accidens, sed etiam per se. — Biel l. l. concl. 3: Illae auctoritates, quae videntur negare collationem gratiae ex sacramentis V. L., intelligendae sunt de collatione gratiae ex opere operato. Et auctoritates, quae asserunt gratiam et vitam conferre sacramenta V. L., intelligendae sunt de opere operante et per modum meriti, non ex vi sacramenti.

95) Der Gegensatz, der durch die Ausdrücke opus operans und opus operatum zur Zeit der Scholastik ausgedrückt wurde, ist allerdings nicht überall ganz derselbe. Doch wurde der allgemeine Sinn beider Ausdrücke, wie er oben ausgesprochen worden, durch die Verschiedenheit nicht betroffen. Ausführlicher werden wir hierüber erst an einem späteren Ort (in Abschn. XI.) handeln.

96) Guil. Altiss. l. l. fol. 1: Justificabant sacramenta V. L. quantum ad oblationem, non quantum ad ipsum oblatum. — fol. 2: Distinguendum est duplex opus, videlicet opus operans et opus operatum. Opus operans est ipsa actio sc. ipsa oblatio vituli vel agni, quae justificabat cum ex caritate fiebat. Opus operatum est ipsa caro vituli vel agni sc. ipsum oblatum, et haec sine dubio non justificabat. Sed in nova lege et ipsum opus operans et ipsum opus operatum justificat. Ipsa enim caro Christi justificatrix est. — Alex. Hales. l. l.: Hostia erat acceptabilis ad expiationem non propter efficaciam sanctitatis, quam in se haberet, sed quia erat terminus sanctificationis, ut mediante tali dato fieret devote offerentis reconciliatio. — Thom. l. l.: Sacrificia illa per se loquendo nunquam fuerunt deo accepta, quia gratiam non continebant, per quam deo aliquid est acceptum, sed per accidens erant et accepta et non accepta. Accepta quidem propter significationem et devotionem offerentium, sed non accepta et abominabilia propter peccata et abusum offerentium et quia eadem idolis immolabantur, et sic in quantum erant deo accepta, poterant esse meritoria. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 8: Item sacramenta N. L. justificant et quantum ad opus operatum et quantum ad opus operans, sed sacramenta V. L. justificant solum quantum ad opus operans, quia non valebant facientibus nisi quantum illorum charitas et devotio fidei se extendebat. — Scot. Op. Oxon. l. l. qu. 6:

der schon dem Hugo von St. Victor nicht fremd gewesen war, wenn dieser ihn auch in anderer Form ausgesprochen hatte. Doch wichen hiervon allerdings mehrere Scholastiker ab, sofern sie in einem gewissen Sinne auch den Cerimonien des A. B. die Fähigkeit, ex opere operato zu heiligen zuschrieben. Sie meinten dieß aber in einem so wesentlich anderen Sinne, als in welchem sie dieß von der Beschneidung und von den neutestamentlichen Sakramenten anerkannten, daß ihre Abweichung von der allgemeinen Lehre in Wahrheit nur eine scheinbare ist. Entweder meinten sie nämlich nur eine solche Heiligung, die sich allein auf den Leib, nicht auch zugleich auf die Seele beziehe[97]), oder eine solche, durch welche wohl die Folgen der Schuld verringert, die Schuld selbst aber nicht getilgt worden sei[98]). Oder man nahm den Ausdruck opus operatum in einem andern Sinne. Dieß Letztere war namentlich der Fall bei Antoninus von Florenz (†1459), der die an sich sittlich guten oder sittlich schlechten Handlungen den an sich indifferenten oder den Adiaphoris gegenüberstellte, und von jenen lehrte, daß sie ihren sittlichen Charakter ex opere operato haben, d. h. daß dieser der Handlung als solcher zukomme, von diesen, daß sie ihn ex opere operante, d. h. nicht an sich haben, sondern erst durch die Gesinnung des Thäters erhalten. Den Ausdruck in diesem Sinne angewendet konnte er, ohne von der allgemeinen Lehre abzuweichen, sagen, daß auch schon das Almosengeben, sofern es ein an sich gutes und Gott wohlgefälliges Werk sei, geeignet sei, ex opere operato die gött-

---

Et de istis concedo, quod non causabant gratiam tamquam signa efficacia respectu gratiae eo modo, quo expositum est in definitione sacramenti, sed tamen in illis conferebatur gratia per modum meriti. — In illis actibus non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti. Cf. Op. Paris, dist. 1. qu. 4. sch. 4. — Durand. l. l. qu. 5: Loquendo de sacramentis large sumptis dicendum est, quod in eis non conferebatur gratia ex opere operato. Cujus ratio est, quia in sacramentis non confertur gratia nisi suscipienti sacramentum, licet conferenti usus possit esse meritorius. Sed sacramenta primo modo dicta non suscipiebantur ab aliquo proprie per modum sacramenti, sed erant oblationes deo factae a populo per manus ministrorum legis, ergo per talia sacramenta nulli conferebatur gratia. — Biel l. l. qu. 3. art. 2. concl. 1: Sacramenta V. L., quae dicuntur caerimoniae, non contulerunt gratiam ex vi sacramenti sive ex opere operato. — Concl. 2: contulerunt gratiam ex opere operante sive per modum meriti ex suscipientis devotione, dum processerunt ex fide et charitate. Nam suscipientes ea ex fide et charitate meruerunt augmentum gratiae, quia omnis actus virtutis charitate formatus est meritorius augmenti gratiae, et usus sacramentorum V. L. procedens ex charitate est hujusmodi etc.

97) Guil. Altissiod. l. l. c. 1. fol. 2: Sacramentum V. L. quantum ad opus operatum non sanctificabat quantum ad animam, tamen sanctificabat quantum ad corpus. — Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 3. m. 4. art. 1: Sanguis hircorum vel cinis vitulae valebat ad emendationem carnis, quia mundabat ab aliqua irregularitate vel liberabat a debito, sed non propter hoc ipsum opus

liche Gnade zu vermitteln. Dasselbe, meinte er, gelte von sämmtlichen alttestamentlichen Sakramenten, da ja die Thätigkeit, durch welche solche Sakramente in Anwendung gebracht worden seien, eine von Gott vorgeschriebene und als solche keineswegs eine indifferente, sondern an sich sittlich gute und Gott wohlgefällige gewesen sei[99]. Nach seiner Lehre ist also das ex opere operato Heiligen nicht etwas den neutestamentlichen Sakramenten Eigenthümliches, sondern etwas, das sie mit den alttestamentlichen gemein haben, wenngleich er zugab, daß es von den neutestamentlichen auch noch in einem andern Sinne gelte, indem sie auch schon, ganz abgesehen von der Thätigkeit des Empfängers, Gnade ertheilen.

Wenn nun feststand, daß bei den im weiteren Sinne sogenannten Sakramenten die Ertheilung der gerechtmachenden Gnade nicht auf Grund einer mit den Sakramenten als solchen verbundenen göttlichen Kraft geschehen sei, sondern lediglich auf Grund des Verhaltens des Empfängers, so war man dagegen nicht ganz einig darin, worauf es denn bei dem Empfänger ankomme, was auf Seiten desselben erforderlich gewesen, um Gott zur Ertheilung der Gnade zu bestimmen. Hierüber bestanden zwei verschiedene Ansichten nebeneinander. Nach der einen, der herrschenden, war Glaube und Liebe auf Seiten des Empfängers nothwendig. Wie überhaupt jeder aus Glaube und Liebe hervorgehende Akt ein verdienstlicher sei, so nahm man an, sei auch bei den die alttestamentlichen Sakramente Gebrauchenden dieser Gebrauch, sobald er aus Glaube und Liebe hervorgegangen, ein verdienstlicher Akt

---

operatum sanctificabat animam, nec est ista sanctificatio descendens mediante anima in corpus.

98) Alex. Hales. l. l: Sacramenta legis scriptae ratione operis operati (dico secundum quod opus operatum dicitur operatio relata ad rem oblatam sive immolatam ut in sacrificiis et in aliis) similiter sanctificabat quantum ad diminutionem reatus, non autem quantum ad diminutionem culpae excepta circumcisione. — Thom. l. l. qu. 1. art. 5: Quamvis illa sacramenta peccata non diluerent quantum ad maculam, quia gratiam non conferebant, diminuebant tamen reatum, in quantum onerosa erant, et ideo satisfactoria esse poterant praesupposita gratia ex fide mediatoris ei collata.

99) Summ. theol. P. III. tit. 14. c. 11. §. 3: Sic dicitur conferre gratiam ex opere operato id, quod de se est bonum moraliter sine hoc, quod accipiat bonitatem ex operante: sicut diceretur dare eleemosynam et quodcunque de genere bonorum conferre gratiam ex opere operato, in quantum de se natum est conferre gratiam, vel disponere ad gratiam, et sic contrario diceretur id, quod est de genere malorum, auferre gratiam ex opere operato, et quae sunt indifferentia de se, dicerentur ex opere operante conferre vel auferre gratiam secundum intentionem facientis. Et sic sacramenta veteris legis et quaecunque legalia ex opere operato possent conferre gratiam, quia, quum essent a deo praecepta et ad dei cultum ordinata, jam erant actus virtutis obedientiae et latriae, et sic, si non absolute e sui natura, tamen poterant dici conferre gratiam ex jussu dei ex opere operato et proprie.

gewesen, und habe als solcher den Empfang der göttlichen Gnade zur nothwendigen Folge gehabt [100]). Sei dagegen Glaube und Liebe in dem Gebrauchenden nicht vorhanden gewesen, so sei auch die gerechtmachende Gnade nicht ertheilt worden. Doch glaubte man hinsichtlich des letzteren Falles noch einen Unterschied machen zu müssen. Es schienen nämlich unter den die alttestamentlichen Sakramente ohne Glauben und Liebe Gebrauchenden diejenigen, welche überhaupt gar keinen bonus motus hatten, anders beurtheilt werden zu müssen, als diejenigen, welche mit einem solchen von den Sakramenten Gebrauch machten. Ein bonus motus, meinte man, sei auch dann in dem Empfänger vorhanden gewesen, wenn dieser, ohne Glauben und Liebe zu haben, die Handlung überhaupt zur Ehre Gottes vollzogen habe, deßhalb weil sie ein Cultusakt sei, oder weil Gott sie vorgeschrieben. Sei nun ein solcher bonus motus in dem Empfänger ohne Glauben und Liebe vorhanden gewesen, so habe das Sakrament zwar nicht eine Ertheilung der göttlichen Gnade zur Folge gehabt, aber es sei doch auch nicht ganz ohne Nutzen gewesen, sofern es den Empfänger wenigstens für den späteren Empfang der Gnade disponirt habe, während das Sakrament völlig nutzlos gewesen, wo gar kein bonus motus vorhanden gewesen [101]). Dagegen zog nach der andern Ansicht schon die Handlung als solche, durch welche der Mensch von den Sakramenten Gebrauch machte, sofern dieselbe ein Akt des Gehorsams war, die Ertheilung der göttlichen Gnade nach sich, nicht darum, weil diese Handlung eine verdienstliche war, sondern weil Gott sich vorgenommen, allen so Handelnden seine Gnade zu ertheilen [102]).

Ganz anders urtheilten die Scholastiker über die Wirksamkeit der zweiten Klasse der alttestamentlichen Sakramente, der im engeren Sinne

---

100) Bonavent. Comp. theol. l. l.: non valebant facientibus, nisi quantum illorum charitas et devotio fidei se extendebat. — Scot. Op. Oxon. l. l.: Judaei ex caritate observantes sacramenta improprie dicta meruerunt gratiam vel augmentum ejus, si eam jam haberent. — Biel. l. l. concl. 2. cf. Anmerk. 96.

101) Biel l. l. concl. 3: Usus sacramentorum V. L. relatus ad dei honorem omnes, qui non habuerunt charitatem, disponit de congruo ad gratiae susceptionem, quia per quemlibet bonum motum animi in deum disponitur homo de congruo ad susceptionem gratiae. Sed usus caeremoniarum relatus ad honorem dei includit bonum animi motum, quia relationem actus ad honorem dei tanquam in finem. Per bonum enim animi motum nihil aliud intelligitur, quam actus voluntatis terminatus in deum objective tanquam in finem.

102) Alex. Hales. Summ. theol. P. IV. qu. 3. membr. 4. art. 1: erat terminus sanctificationis, ut mediante tali dato fieret devote offerentis reconciliatio. — Antonin. Florent. Summ. theol. l. l.: quum essent a deo praecepta et ad dei cultum ordinata, jam erant actus virtutis obedientiae et latriae, et sic, si non absolute e sui natura, tamen poterant dici conferre gratiam ex jussu dei ex opere operato et proprie.

103) Thom. l. l. qu. 2. art. 4: Ab omnibus conceditur, quod circumcisio peccatum auferebat, sicut signabat ablationem, et in hoc cum sacramentis N. L.

so genannten. Da die bei Weitem meisten Scholastiker zu dieser Klasse überhaupt nur die Beschneidung rechneten, so werden wir hier zunächst ausschließlich von der Art der Wirksamkeit dieser handeln, und dann erst hinzufügen, wie diejenigen, welche mit dieser auch noch einiges Andere coordinirten, über die Wirksamkeit dieser letzteren urtheilten.

Was nun die Beschneidung betrifft, so stimmten Alle darin mit einander überein, daß diese ebenso wie die neutestamentlichen Sakramente nicht bloß Zeichen gewesen, sondern die Wirkung, welche sie angedeutet, auch hervorgerufen habe [103], und zwar ex opere operato, nicht bloß ex opere operante [104]. Uneinig war man nur in der näheren Bestimmung dieser Wirkung. Hinsichtlich dieser stimmte man in etwas Dreifachem wohl überein: 1. darin, daß die Beschneidung ebenso, wie dieß zu den Zeiten des neuen Bundes von der Taufe gelte, das von Gott gegen die Erbsünde eingesetzte Heilmittel gewesen, durch welches diese ex opere operato, d. h. ex vi sacramenti getilgt worden sei [105]. Von dem Dreifachen, welches in der Erbsünde enthalten sei: a) der Schuld, b) den Folgen der Schuld, nämlich dem Verluste des ewigen Lebens, und c) dem Mißverhältniß zwischen den höheren und niederen Trieben in der Natur des Menschen nahm man an, daß die beiden ersteren Stücke durch die Beschneidung völlig getilgt, das dritte wenigstens gemindert worden sei [106]. 2. Sodann seien durch die Beschneidung auch die Thatsünden, soweit diese von ihr in dem Menschen vorgefunden worden, getilgt worden, wenn die Beschneidung auch nicht speciell gegen diese eingesetzt gewesen sei [107]. 3. Endlich sei durch sie zwar nicht der Zugang zum Reiche Gottes selbst [108], wohl aber der zum Schooße Abrahams oder dem Limbus patrum geöffnet worden [109]. Dagegen war fraglich, ob

---

quodammodo conveniebat, quia efficiebat hoc, quod figurabat. — Scot. Op. Paris. dist. 1. qu. 5. sch. 3.

104) Durand. l. l. qu. 5. — Biel l. l. qu. 4. art. 1. not. 2: Omnes in hoc concordant, quod circumcisio ex vi circumcisionis sive ex opere operato delet culpam originalem.

105) So schon Beda hom. circumcisionis (Opp. T. VII. col. 315,): Item salutiferae curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod nunc baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit. — Thom. l. l. — Durand. l. l. — Biel. l. l.

106) Thom. l. l.: In peccato originali tria sunt scil. culpa, reatus: carentia visionis divinae, et fomes. Prima duo totaliter tolluntur, sed tertium per sacramentum diminuitur.

107) Thom. l. l.: Circumcisio directe contra originale ordinata fuit, sed ex consequenti etiam actuale tollebat, ubi inveniebat. Sed tamen sancti de hoc non loquuntur, quia ad hoc non erat circumcisio principaliter instituta. — Durand. l. l. qu. 7. — Biel l. l. qu. 4. art. 4. dub. 2.

108) Cf. Beda l. l.

109) Guil. Altissiod. l. l. cap. 5. qu. 2. — Thom. l. l. — Scot. l. l.

die Beschneidung ebenso wie die neutestamentlichen Sakramente auch Gnade mitgetheilt habe. In dieser Hinsicht bestanden vier verschiedene Ansichten neben einander:

1. Nach der einen, deren Vertreter schon **Petrus Lombardus** gewesen war[110]), hatte die Beschneidung **nur** die angegebene **negative Wirkung**, theilte also eine positive Gnade nicht mit, weder ex opere operato, noch ex opere operante.

2. Nach einer andern Ansicht hatte sie ex vi sacramenti zwar nur die genannte negative Wirkung, mit dieser war aber die Ertheilung positiver göttlicher Gnade regelmäßig verbunden, welche jedoch nicht ex vi circumcisionis, sondern *ex liberalitate dei* erfolgte. Denn Gott, nahm man an, theile seine Gnade überall mit, wo der Mensch kein Hinderniß entgegenstelle, durch die Tilgung der Schuld sei aber das Hinderniß beseitigt worden[111]).

Gegen diese beiden Ansichten wurde jedoch von den meisten Scholastikern geltend gemacht, daß Sündenvergebung ohne Ertheilung positiver Gnade nicht möglich sei, denn die Gnade sei ja eben das die Sündentilgung wirkende Princip[112]). Aus diesem Grunde nahmen

3. Andere wie **Wilhelm von Auxerre** und **Alexander von Hales** an, daß die Beschneidung ex vi sacramenti nicht bloß Sündenvergebung, sondern auch Gnade mittheile, letztere **aber nicht mit positiver, sondern nur mit negativer Wirkung**. Der Zweck der Gnadenmittheilung sei eben in diesem Falle kein anderer gewesen, als die Schuld zu tilgen, und darum sei auch nur dieß durch sie bewirkt wor-

---

110) Ob diese Ansicht auch seit Petrus Lombardus ihre Vertreter gehabt habe, ist uns nicht sicher bekannt. Doch führt sie Alexander von Hales, Thomas Aquin und Biel als Meinung neben den übrigen mit auf.

111) Thom. l. l. Alii dicunt, quod circumcisio ex sua virtute culpam tollebat, gratia vero circumciso conferebatur non ex vi circumcisionis, sed ex divina liberalitate ablato gratiae impedimento. — Cf. Biel l. l. qu. 4. art. 1. not. 2.

112) Thom. l. l.: Sed hoc non potest esse, quia, quamvis ex parte recipientis prius fit expulsio contrarii, quam introductio formae, tamen ex parte causae agentis est prius introductio formae, quia non expellitur contrarium, nisi introducendo formam, et ideo nisi circumcisio aliquo modo gratiam conferret, nullo modo culpam tolleret. — Scot. Op. Paris. dist. 1. qu. 5. sch. 3. — Durand. l. l. qu. 7. — Biel. l. l. qu. 4. art. 1. concl. 2: Quicquid confert aliquid, confert omne illud, sine quo primum conferri non potest. Sed peccatum originale secundum ordinatam dei potentiam non potest tolli sine infusione gratiae. Ergo circumcisio, quae tollit peccatum originale, confert gratiam, sine qua peccatum dimitti non potest, et hoc eadem vi, qua tollit.

113) Guil. Altiss. l. l.: Concedimus, quod circumcisio ex vi sua conferebat gratiam. Sed sciendum, quod gratia multos habet effectus. Unus enim effectus est: expellere peccatum, alius: facere dignum vita aeterna, alius: facere animam pulchram, alius: elicere opus meritorium, et praeterea habet multos alios. Dicimus ergo, quod circumcisio conferebat gratiam quantum ad effectum privativum

den, während in anderen Fällen die Gnade auch viele andere und zwar positive Wirkungen hervorrufen könne, z. B. Würdigkeit, das ewige Leben zu erlangen, Schönheit der Seele, Tüchtigkeit zu guten Werken u. dergl. Solche positive Wirkungen seien nun zwar gewiß bei dem, welcher die Beschneidung erhalten, auch nicht ausgeblieben, denn eine Sünden tilgende Gnade könne gar nicht anders gedacht werden, als so, daß sie den, in welchem sie die Sünde tilge, zugleich des ewigen Lebens würdig mache und Aehnliches hervorrufe. Diese positiven Wirkungen seien aber nicht als unmittelbare Wirkungen der Beschneidung selbst zu denken, sondern nur als nothwendige Folgen[113]). Allein hiergegen wurde von anderen Lehrern, wie von Thomas, geltend gemacht, daß der letzte Zweck der Mittheilung der göttlichen Gnade immer ein positiver sei, nämlich den Menschen des ewigen Lebens würdig zu machen[114]).

4. Endlich die große Mehrzahl der Scholastiker, wie Thomas[115]), Skotus[116]), Durandus[117]), Biel[118]) nahm an, daß die Beschneidung aus eigener Kraft Sündenvergebung und Gnade, und zwar letztere mit positiver Wirkung mitgetheilt habe. Doch waren sie darin uneins, ob die Hervorrufung der negativen oder die der positiven Wirkungen der Hauptzweck der Beschneidung gewesen sei. Ersteres nahm z. B. Thomas[119]), letzteres Skotus[120]) und Biel[121]) an.

Wenn nun hiernach die Beschneidung hinsichtlich der Art ihrer Wirksamkeit, und zwar nicht nur was die negative, sondern auch was die positive Wirkung betrifft, von den meisten Scholastikern mit den neutestamentlichen Sakramenten auf ganz gleiche Linie gestellt wurde, so verkannte man jedoch nicht, daß zwischen ihr und den neutestament-

---

et non quantum ad positivum. Unde concedimus, quod circumcisio conferebat gratiam secundum quod auferebat peccatum, unde et ipsa est signum gratiae auferentis peccatum, sed non est signum gratiae ponentis. Ratione tamen consecutionis, quia non potest esse gratia expellens peccatum, quin faciat dignum vita aeterna, conferebat gratiam quantum ad effectus positivos. Cf. Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 4. membr. 7. art. 3. §. 2. art. 4. §. 2.

114) Thom. l. l. Sed hoc nihil est, quia effectus ultimus gratiae positivus est: facere dignum vita aeterna, quod fiebat per circumcisionem, sicut et modo fit per baptismum.

115) Thom. l. l. 116) Opus Paris. dist. 1. qu. 5. schol. 3.

117) Durand. l. l. qu. 7. 118) Biel l. l. qu. 4. art. 1.

119) Thom. l. l.: Circumcisio principaliter ordinata erat ad ablationem culpae, sed ex consequenti ad collationem gratiae.

120) Scot. l. l.: Circumcisio instituitur principaliter propter gratiam conferendam, quia omne agens secundum rectam rationem principalius intendit perfectionem et habitum, quam carentiam defectus, quia non intendit carentiam privationis, nisi quia intendit praesentiam et existentiam perfectionis. Ergo deus instituens circumcisionem ut remedium hominibus ad salutem, cum sit agens rectissima ratione, magis intendebat per eam conferre gratiam, quam condonare peccatum vel amovere privationem gratiae.

121) L. l. art. 1. concl. 3.

lichen Sakramenten hinsichtlich der Größe der Wirkung[122]) wie hinsichtlich der Vollkommenheit überhaupt immer noch ein wesentlicher Unterschied bestehe, weßhalb jene sich nicht geeignet habe, zur Zeit der Gnade fortzubestehen, sondern vollkommeneren Sakramenten habe Platz machen müssen[123]). Hierher rechnete man jedoch gewöhnlich nicht, daß die Beschneidung nicht wie die Taufe den Zugang zum Himmelreich selbst, sondern nur zum Limbus patrum geöffnet habe, denn diesen Vorzug erkannte man nicht der Taufe als solcher zu, sondern ihr nur, sofern sie den Tod Christi zur Voraussetzung habe. Der Tod Christi, lehrte man, und nichts Anderes, habe den Zugang zum Himmelreich geöffnet, daher denn auch, wenn von denen, welche die christliche Taufe empfangen hatten, Einige vor dem Tode Christi gestorben sein sollten, sie ebenso wie die Beschnittenen nur in den Limbus patrum eingegangen seien[124]). Wohl aber machte man folgende Unterschiede geltend:

1. Die neutestamentlichen Sakramente seien vollkommener hinsichtlich ihrer Bedeutung. Denn sie bilden die Gnade, welche sie mittheilen, deutlicher ab. Nicht nur sei die res sensibilis, welche bei ihnen in Anwendung komme, ein passenderes Symbol, sondern bei ihnen treten zur res sensibilis auch noch Worte hinzu, welche geeignet seien, über den Sinn des Symbols weiteren Aufschluß zu geben[125]).

2. Nicht minder seien die neutestamentlichen Sakramente hinsichtlich ihrer Bestimmung vollkommener, sofern sie von Allen ohne Unterschied gebraucht werden können und sollen, während die Beschneidung nur einem einzelnen Volke und in diesem nur dem männlichen Geschlechte zu Gute gekommen sei[126]).

3. Dasselbe gelte, wenn man den Ursprung ins Auge fasse. Denn die neutestamentlichen seien, wenigstens nach der Meinung der

---

122) L. l. qu. 4. schol. 4: Sacramenta V. L. non differunt a sacramentis N. L. per dare gratiam et non dare gratiam, sed per dare majorem gratiam et minorem gratiam. Circumcisio enim et alia sacramenta legalia dabant gratiam, sed non tantam, sicut baptismus et alia sacramenta N. L.

123) Thom. l. l.: art. 5: Cum venit quod perfectum est, evacuari debet quod ex parte est, si ad idem ordinetur, quia gratia non facit per duo, quod per unum potest facere, sicut nec natura. Circumcisio autem imperfecta erat.

124) Guil. Altiss. l. l. — Scot. l. l. qu. 5. sch. 3: Non fuit ex defectu circumcisionis, quod janua non fuit aperta per eam, sed quia pretium non fuit tunc solutum, usque quo statuit deus januam non aperiri. Unde si beata virgo mortua fuisset ante mortem Christi et solutionem pretii pro peccatis nostris, non intrasset coelum, nec fuisset sibi janua aperta, sed fuisset interim in sinu Abrahae.

125) Thom. l. l.: Circumcisio non ita significabat expresse emundationem totius hominis ab immunditia totius culpae originalis, sicut ablutio baptismalis. — Durand. l. l. qu. 9. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 2: Sacramenta N. L. perfectius significant gratiam, quam conferunt, tam propter materiam, quam propter

Meisten, sämmtlich unmittelbar von Christus eingesetzt und bekannt gemacht, wogegen die Beschneidung ebenso wie sämmtliche übrige Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes durch Engel, und zwar zunächst dem Moses, und erst durch diesen dem Volke bekannt gemacht worden seien[127]).

4. Ferner finde ein Unterschied statt hinsichtlich der Zahl. Denn der neutestamentlichen gebe es sieben, während unter dem A. B. nur die einzige Beschneidung ein eigentliches Sakrament gewesen, oder, wenn man ja auch noch Anderes mit ihr auf gleiche Linie stellen wolle, die Zahl derselben jedenfalls eine äußerst geringe gewesen sei[128]).

5. Endlich stehe die Beschneidung auch hinsichtlich der Wirkung zurück, wie dieß schon daraus zu vermuthen sei, daß die neutestamentlichen Sakramente das Leiden Christi, von welchem alle Sakramente, auch die alttestamentlichen, ihre Kraft erhalten, bereits zur Voraussetzung haben, während die Beschneidung dasselbe als ein noch zukünftiges vorherverkündigt habe[129]). Näher sei der Unterschied nach dieser Seite folgender:

a) Die Wirkung der neutestamentlichen sei eine vielseitigere, denn jedes derselben habe eine eigenthümliche Wirkung, jedes sei gegen einen besonderen Mangel gerichtet, jedes diene zur Vollendung des Menschen nach einer besonderen Seite, während die Beschneidung allein gegen die Erbsünde gerichtet sei[130]).

b) Die neutestamentlichen Sakramente theilen Jedem ohne Ausnahme, der seinerseits kein Hinderniß entgegenstelle, Gnade mit, so groß auch die Gnade sein möge, in deren Besitz er sich bereits befinde, während die Beschneidung nur bis zu einem gewissen Grade habe Gnade mittheilen können, und, wenn jemand diese schon besessen, nichts genützt habe[131]).

---

formam, quae consistit in verbis clarius significantibus, quam res ipsa. Nam lotio baptismalis lotionem animae a peccato clarius significat, quam circumcisio.

126) Thom. l. l. — Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 3. qu. 4. sch. 2. — Biel l. l. 127) Biel l. l.

128) Scot. dist. 1. qu. 6. — Biel l. l.: Similiter quantum ad numerum excedunt, cum septem sint sacramenta N. L., sed tantum unum legis scriptae sc. circumcisio.

129) Scot. l. l. qu. 5. schol. 3. cf. dist. 3. qu. 4. sch. 2. — Biel l. l.

130) Biel l. l.

131) Scot. dist. 1. qu. 5. sch. 3: Circumcisio cum per se primo conferret minimam gratiam, si praefuit major gratia in subjecto, non augmentabatur per gratiam aliam virtute sacramenti circumcisionis, licet augmentetur gratia praecedens ex merito vel virtute operis; verbi gratia in Abraham, aut in eo, qui habuit majorem gratiam, quam parvulus circumcisus, non valuit sacramentum ad augmentandum gratiam in eo; valuit tamen et augmentabat gratiam ejus ex opere operantis et magno merito ejus ut obedientia perfecta, qua prompte humiliavit se praeceptis dei. — In sacramentis autem N. L. augetur gratia in quo-

c) Ob die Beschneidung einen Charakter mitgetheilt habe oder nicht, darüber war man nicht ganz einig. Nach der herrschenden Lehre, wie diese von Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Thomas, Bonaventura, Petrus de Palude vorgetragen wurde, war es nicht der Fall, indem man bestimmt aussprach, daß überhaupt nur neutestamentliche Sakramente einen Charakter mittheilen können. Dagegen urtheilte Skotus, daß die Beschneidung denselben Charakter mitgetheilt habe, als die Taufe, nur in geringerem Grade. Andere, wie Biel, wagten nicht zu entscheiden[132]).

d) Wenn man die Beschneidung ebenso gegen die Erbsünde gerichtet sein ließ, wie die Taufe, so schrieb man doch jener eine geringere Kraft der Erbsünde gegenüber zu, und nahm auch an, daß sie in anderer Weise wirke[133]).

Außer der Beschneidung wurde, wie früher bemerkt, von Manchen wie Durandus, auch noch mehreres Andere zu den Sakramenten im engeren Sinne gerechnet, wie die priesterliche Salbung und verschiedene Reinigungen. Doch stellte Durandus diese nicht alle in jeder Hinsicht mit der Beschneidung auf gleiche Linie, indem er nur von der priesterlichen Salbung, nicht aber auch z. B. von der Reinigung der Aussätzigen annahm, daß sie ebenso wie jene ex opere operato gewirkt habe[134]).

Ausführliche Verhandlungen finden sich bei den Scholastikern auch noch über die Zeit, in welcher die Beschneidung und die übrigen alttestamentlichen Sakramente ihre Gültigkeit verloren

---

cunque, non tamen per modum meriti, sed virtute sacramenti, quantumcunque magna praecedit; et si non augeatur ex merito vel opere operantis, dummodo recipiens non habeat motum contrarium bono nec accedat fictus, adhuc augetur sibi gratia ex vi sacramenti, nec requiritur in suscipiente actus meritorius ad hoc, quod gratiam recipiat, sed tantum requiritur defectus obicis. — Biel l. l.: Sacramentum circumcisionis fuit determinatum ad certum gradum gratiae, ultra quem non contulit ex opere operato. Unde si suscipiens circumcisionem prius habuisset hunc gradum gratiae (sicut forte Abraam), illi circumcisio nullam gratiam contulit.

132) Cf. Guil. Altiss. tr. 1. c. 5. fol. 5. — Thom. Summ. qu. 63. art. 1. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 4. — Petr. Palud. dist. 4. qu. 3. — Scot. dist. 6. qu. 9. — Biel dist. 6. qu. 2. art. 3. dub. 5.

133) Thom. sentt. lib. IV. l. l.: Circumcisio, quae erat particularis abscisio, directe significabat et causabat diminutionem fomitis et per consequens auferebat reatum visionis aeternae et per consequens culpam. In baptismo autem e contrario est, quia prius destruit culpam, cujus ablationem significat ablutio exterior et etiam causat, et per consequens destruit alia. — art. 5: Non tam abundans gratia ad operandum et reprimendum fomitem in circumcisione dabatur, sicut in baptismo.

134) L. l. qu. 5: Si loquamur de sacramentis strictius sumptis, sic in quibusdam conferebatur gratia, in quibusdam non, quia, quum sacramenta efficaciam habeant ex institutione divina, illa sacramenta V. L., quae a deo instituta sunt

und den neutestamentlichen Platz gemacht haben. Nach Petrus Lombardus geschah dieß mit dem Tode Christi, welcher das Ende des Gesetzes war [135]). Dagegen nahmen die späteren Scholastiker allgemein an, daß es nicht auf ein Mal, sondern allmählig, stufenweise geschehen sei. Nur war man darüber uneins, wie viele solcher Stufen und welche anzunehmen seien. Die meisten folgten hierin dem Augustinus [136]) und unterschieden demgemäß in Bezug auf die Gültigkeit der alttestamentlichen Sakramente drei verschiedene Zeiträume. In dem ersten, der bis zum Leiden Christi gedauert habe, seien dieselben etwas Nothwendiges, ihre Nichtbeobachtung daher eine Todsünde gewesen. In dem zweiten sodann, dessen Endpunkt die öffentliche Bekanntmachung des Evangeliums gewesen, seien die alttestamentlichen Sakramente weder mehr nothwendig, noch auch nützlich, aber doch noch erlaubt gewesen, daher denn sowohl Paulus als Petrus noch mitunter von ihnen Gebrauch gemacht haben. Dagegen in dem dritten, der noch jetzt fortdauere, seien sie unerlaubt und schädlich. So urtheilten unter Anderen Wilhelm von Auxerre, Thomas Aquin, Durandus, Richard von Middleton, Petrus de Palude und das Concil zu Florenz [137]). Doch wurde diese Ansicht von Skotus und Biel verworfen, welche besonders dagegen glaubten opponiren zu müssen, daß durch die Bekanntmachung des Evangeliums die alttestamentlichen Sakramente sogleich sollten schädlich geworden sein. Schädlich meinten sie, seien sie erst geworden mit ihrer gänzlichen Abschaffung. Diese falle aber in eine viel spätere Zeit, die sich nicht genau feststellen lasse, da die Schrift hierüber schweige [138]).

---

ad effectum, qui non potest haberi sine gratia, aut ad officium quod non potest bene exerceri sine gratia, conferebant gratiam ex pactione et ordinatione divina. Non enim deficit deus in necessariis. Et talia videntur fuisse circumcisio, quae ordinabatur ad deletionem peccati originalis, quae non potest fieri sine gratia, et unctio sacerdotalis, quae ordinabatur ad sacramentorum administrationem, quae non poterat bene fieri sine gratia. Alia autem sacramenta, quae ordinata sunt ad effectum, propter quem non requirebatur gratia, non conferebant gratiam, sicut fuit in emundatione leprosi, qui aspergebatur cum ligno cedrino et hissopo intincto sanguine passeris immolati et cum caeteris, quae tanguntur Levit. 9., et similibus, quia haec significabant aliquid sacrum in nova lege futurum, tamen pro tunc non exhibebatur nisi propter corporalem effectum sc. ad tollendum aliquam irregularitatem legis, propter quam arcebantur ab ingressu castrorum vel templi.

135) Dist. 3. K. 136) Epist. 9. ad Hieron.

137) Guil. Altiss. tr. 1. c. 5. qu. 4. fol. 5. 6. — Thom. Aqu. dist. 1. qu. 2. art. 5. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 8. — Durand. dist. 1. qu. 9. — Concil. Florent. decret. pro Jacobitis.

138) Scot. Op. Paris. dist. 3. qu. 4. sch. 2: Teneo, quod non fuit malum nec pestiferum circumcidi post mortem Christi et divulgationem baptismi, nec tunc lex circumcisionis erat simpliciter revocata a Christo vel apostolis, quia hoc non legitur, et ideo tempus revocationis ejus nescitur, quia forte historiographi cessaverunt prius scribere, quam esset revocata. Credendum tamen est, quod Christus

Sie selbst unterschieden in Bezug auf die Einführung der Taufe an der Stelle der Beschneidung zwei Zeiträume. Der erste habe seinen Anfang genommen mit dem Zeitpunkt, in welchem Christus und die Apostel angefangen zu predigen und die Taufe zu verkündigen, und habe gedauert bis zur feierlichen Promulgation der Taufe nach Christi Auferstehung. In ihm sei die Taufe bereits nützlich, aber noch nicht nothwendig gewesen. Der zweite Zeitraum habe mit der feierlichen Verkündigung des Evangeliums und speciell der Taufe durch die Apostel nach Christi Auferstehung seinen Anfang genommen, und dauere seitdem fort bis an das Ende der Welt. In ihm sei die Taufe etwas zum Heil Nothwendiges. Doch habe nicht für alle einzelnen Gegenden und Völker dieser Zeitraum in demselben Zeitpunkt seinen Anfang genommen, sondern für jede einzelne Gegend und für jedes einzelne Volk in dem Zeitpunkt, in welchem ihm gerade das Evangelium feierlich und in seiner wahren Gestalt bekannt gemacht worden. So für Jerusalem schon am ersten Pfingstfest, als Petrus als Verkündiger des Evangeliums aufgetreten, für andere Städte und Völker später. Mit Rücksicht hierauf glaubten Skotus und Biel in Bezug auf die Beschneidung nicht drei, sondern vier Zeiträume unterscheiden zu müssen. Im ersten sei sie absolut nothwendig gewesen, im zweiten zwar nicht mehr nothwendig, aber doch noch nützlich, im dritten zwar weder nothwendig noch nützlich, aber doch noch erlaubt, endlich im vierten auch nicht einmal mehr erlaubt, sondern schädlich. Der erste habe gedauert bis zur ersten Verkündigung Christi und der Apostel. Der zweite sei zusammengefallen mit dem ersten Zeitraum der Taufe, habe also von der ersten vorläufigen bis zur feierlichen Verkündigung der Taufe gedauert. In ihm habe Beschneidung und Taufe neben einander bestanden, jene sei noch nicht förmlich abgeschafft, diese noch nicht förmlich und befehlsweise, sondern nur erst rathweise eingeführt gewesen. Jedes von beiden Sakramenten sei während dieser Zeit erlaubt gewesen, durch jedes von beiden habe man das Heil erlangen können, keines habe verachtet werden dürfen.

---

eam per apostolos suos revocavit, licet tempus revocationis ejus per scripturam historiae ad nos non venerit, quia non ita diu duravit scriptura historialis et usque ad certum tempus permisit eam currere cum baptismo etiam post promulgationem, ut sepeliretur synagoga cum honore. — Biel dist. 1. qu. 4. art. 3. concl. 5.

139) Biel dist. 1. qu. 4. art. 3.

140) Sess. VII. can. 2: Si quis dixerit, ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differre, nisi quia ceremoniae sunt aliae et alii ritus externi, anathema sit.

141) P. II. c. 1. qu. 9: In hoc autem nostra sacramenta antiquae legis sacramentis plurimum praestant, quod in illis administrandis nulla, quod quidem acceperimus, definita forma servaretur; quo etiam fiebat, ut incerta admodum et obscura essent, nostra vero formam verborum ita praescriptam habent, ut si forte

Der dritte Zeitraum ferner, welcher wie die beiden ersten sich nur auf die jüdische Nation bezogen, sei für diese zum Theil mit dem zweiten der Taufe zusammengefallen. Er habe nämlich begonnen mit der feierlichen Bekanntmachung der Taufe, und habe fortgedauert bis zu einem für uns nicht bestimmbaren Zeitpunkte nach der Zeit Pauli, in welchem die Beschneidung für alle Zeiten abgeschafft worden. Endlich der vierte Zeitraum beziehe sich zugleich auf Juden und Heiden, und falle für erstere zum Theil, für letztere ganz zusammen mit dem zweiten der Taufe. Für erstere nämlich habe er erst lange Zeit nach der öffentlichen Bekanntmachung der Taufe begonnen, d. h. mit dem Zeitpunkt der förmlichen Abrogation der alttestamentlichen Sakramente, für letztere dagegen mit dem Apostelconcil und seit dem für jede einzelne Gegend und Nation mit dem Zeitpunkt, in welchem ihnen das Evangelium verkündigt worden [139]).

Das Concil von Trient bestätigt einfach, daß ein Unterschied zwischen den alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramenten bestehe, ohne auf denselben näher einzugehen [140]). Der römische Katechismus bespricht denselben ebenfalls, doch auch nur nebenbei, und ohne sich in eine genaue und den Gegenstand erschöpfende Erörterung einzulassen. Der Unterschied wird von ihm in etwas Doppeltes gesetzt, 1. darein, daß bei Verwaltung der alttestamentlichen Sakramente nicht wie bei der der neutestamentlichen bestimmt vorgeschriebene Worte angewendet worden, weßhalb jene dunkler und vieldeutiger gewesen seien [141]), 2. darein, daß die alttestamentlichen minder kräftig gewesen, da sie nur eine äußere Reinigung, nicht aber, wie die neutestamentlichen, eine Heiligung der Seele zu bewirken vermocht haben. Hinsichtlich der Gnade seien sie daher nur Zeichen gewesen, während die neutestamentlichen die Gnade, welche sie bezeichnen, auch darreichen [142]). Ueber das, was zu den alttestamentlichen Sakramenten zu rechnen sei, spricht sich weder das Concil zu Trient, noch der römische Katechismus in genügender Weise aus. Nur so viel ist klar, daß man die Beschneidung jedenfalls

---

ab ea discedatur, sacramenti ratio constare non possit, ob eamque rem clarissima sunt, ac nullum relinquunt dubitandi locum.

142) L. l. qu. 18: Illud etiam plane constat, excellentiorem et praestantiorem vim sacramentis novae legis inesse, quam olim vet. legis sacramenta habuerunt, quae cum infirma essent egenaque elementa, inquinatos sanctificabant ad emundationem carnis, non animae. Quare ut signa tantum earum rerum, quae mysteriis nostris efficienda essent, instituta sunt. Ut vero sacramenta N. L. ex Christi latere manantia, qui per spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum deo, emundant conscientiam nostram ab operibus mortuis ad serviendum deo viventi atque ita eam gratiam, quam significant, Christi sanguinis virtute operantur. Quocirca si ea cum antiquis sacramentis conferamus, praeterquam quod plus efficaciae habent, et utilitate uberiora et sanctitate augustiora esse invenientur.

zu denselben rechnete[143]), nicht dagegen die Buße[144]) und Ehe[145]). Daß unter den alttestamentlichen Sakramenten selbst ein wesentlicher Unterschied bestanden habe, namentlich hinsichtlich ihrer Kraft und Wirksamkeit, wird nirgends ausgesprochen. Es scheint somit, als ob der römische Katechismus die seit Petrus Lombardus herrschend gewesene Ansicht, daß die Beschneidung gleich den neutestamentlichen Sakramenten ex opere operato gewirkt habe, nicht anerkenne.

Ueberblicken wir am Schluß dieses Abschnittes noch einmal die Entwickelung, welche die Lehre von dem gegenseitigen Verhältniß der alt- und neutestamentlichen Sakramente bis zum Tridentiner Concil und dem römischen Katechismus genommen hat, so finden wir, daß sich drei Stadien in derselben unterscheiden lassen, deren Repräsentanten Augustinus, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus sind. In dem ersten dieser Zeiträume wurde hinsichtlich der Wirksamkeit wohl ein thatsächlicher Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichen Sakramenten anerkannt, indem gelehrt wurde, daß die alttestamentlichen Sakramente im Großen und Ganzen das Heil nur verheißen haben, welches die neutestamentlichen auch darreichen, diese Verschiedenheit wurde jedoch nicht als eine solche betrachtet, welche in der Natur der Sakramente selbst ihren Grund habe, sondern nur in den Zeitverhältnissen oder in den Empfängern. Hinsichtlich ihrer Kraft sind nach Augustinus beide Klassen einander völlig gleich, und in Folge dessen auch hinsichtlich der Art ihrer Wirksamkeit, indem beide nicht vermöge einer ihnen inneseienden göttlichen Kraft, sondern nur durch den Glauben, welchen sie als Zeichen anregen, das Heil wirken, also, wenn wir den später aufgekommenen Ausdruck brauchen dürfen, beide in gleicher Weise *ex opere operante*. In dem zweiten Entwickelungsstadium dagegen, welches durch Hugo von St. Victor repräsentirt ist, wird bereits ein wesentlicher Unterschied beider Klassen anerkannt, und dieser nicht bloß darein gesetzt, daß die alttestamentlichen Sakramente nur mittelbare, die neutestamentlichen unmittelbare Abbilder der göttlichen Gnade seien, jene demgemäß nur durch die neutestamentlichen Sakramente, diese dagegen durch eine ihnen selbst immanente Kraft wirken, sondern wir können mit Recht sagen, daß schon nach Hugo die alttestamentlichen Sakramente nur *ex opere operante*, die neutestamentlichen dagegen *ex opere*

143) Cat. Rom. l. l. qu. 4.
144) Conc. Trid. sess. XIV. de sacram. poenit. cap. 1.
145) Cat. Rom. P. II. c. 8. qu. 16. u. qu. 14.
146) Vergl. Dieringer, Lehrbuch der katholischen Dogmatik. 4. Auflage. Mainz 1858. S. 391. u. 657.

operato wirken, wenngleich Hugo sich dieses Ausdruckes noch nicht bedient. In dem dritten Stadium endlich wird das Wirken ex opere operato nicht bloß auf die neutestamentlichen Sakramente beschränkt, sondern auch auf einen Theil der alttestamentlichen ausgedehnt, so daß derselbe Unterschied, welcher nach Hugo die alt- und die neutestamentlichen Sakramente von einander trennt, in die ersteren selbst hinein verlegt und diese in zwei verschiedenen Klassen scheidend angesehen wird. Dagegen kehrt der römische Katechismus wieder zur Lehre Hugo's zurück, indem er den von den späteren Scholastikern gemachten Unterschied zwischen zwei wesentlich verschiedenen Klassen alttestamentlicher Sakramente ignorirt, eine Ansicht, die auch von den meisten neueren römischen Theologen gebilligt wird [146]).

Sechster Abschnitt.

Was gehört zu den neutestamentlichen Sakramenten?

Die Ansicht darüber, wie viele neutestamentliche Sakramente es gebe, und was man zu denselben zu rechnen habe, war lange Zeit schwankend. Im Ganzen lassen sich mit Rücksicht hierauf bis zum Tridentiner Concil vier verschiedene Zeiträume unterscheiden, deren erster bis auf Augustinus, der zweite bis zum Ende des 10. Jahrhunderts, der dritte bis auf Petrus Lombardus und endlich der vierte bis zum Concil von Trient reicht. Im Folgenden wollen wir den Versuch machen, das Charakteristische dieser vier Zeiträume in Bezug auf unseren Gegenstand näher zu beschreiben [1]).

Im ersten der angegebenen Zeiträume, welcher bis zum Ende des vierten Jahrhunderts reicht, war zwar der Gebrauch, den man überhaupt von dem Ausdruck sacramentum machte, ein noch sehr umfassender und mannigfaltiger. Doch waren es schon damals die religiösen Gebräuche, auf welche man vorzugsweise den Ausdruck anwandte. Unter diesen waren es aber die Taufe und das heilige Abendmahl nebst den zu diesen gehörigen einzelnen Handlungen,

---

1) Ausführlicher habe ich hierüber in meiner Abhandlung: Doctrinae Romanae de numero sacramentorum septenario rationes historicae. Vratisl. 1859. gehandelt, woselbst auch die wichtigeren hierher gehörigen Stellen der einzelnen Kirchenlehrer abgedruckt sind.

welche man vor allen übrigen durch diesen Ausdruck auszeichnete, und gewöhnlich allein nannte, wenn es darauf ankam, die christlichen Sakramente anzuführen. Als Gewährsmänner dieser Zweizählung nennen wir insbesondere Tertullian[2]), Cyprian[3]) und Ambrosius[4]), wie denn auch sämmtliche griechische Väter dieser Periode nur zwei Mysterien kennen[5]). Wenn nun dies jedenfalls die herrschende Ansicht war, so läßt sich doch nicht verkennen, daß schon in dieser Periode eine Mehrzählung von Sakramenten sich vorbereitete, indem man den Ausdruck Sakrament auch bereits auf mehrere andere kirchliche Gebräuche übertrug, wenn man sie auch bei Aufzählungen noch nicht nannte, und weit entfernt war, sie jenen beiden vorzugsweise so genannten Sakramenten gleichstellen zu wollen. Als solche andere Gebräuche, welche man schon damals durch die Bezeichnung Sakrament vor anderen auszuzeichnen suchte, sind namentlich die nach der Taufe durch den Bischof vollzogene Handauflegung und die Fußwaschung zu nennen.

Was die Handauflegung betrifft, so war diese ursprünglich ein Bestandtheil des Taufsakramentes, von dem sie sich jedoch, wenigstens in der abendländischen Kirche[6]), schon in dieser Periode allmählig je mehr und mehr loslöste und den Rang eines selbstständigen Sakramentes zu erhalten anfing. Den ersten Schritt hierzu that schon

2) Adv. Marc. IV, 34: Si omnino negas, permitti divortium a Christo, quomodo tu nuptias dirimis, nec conjungens marem et foeminam nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum ut adversus ipsum creatorem. — Cf. lib. I. c. 14, wo die Taufe und Eucharistie als sacramenta propria bezeichnet werden; de exhort. cast. c. 7, wo dieselben sacramenta dei genannt werden. Vergl. auch de resurrect. carn. c. 9. und de praescriptt. haerett. c. 40.

3) Epist. 63. (Opp. ed. Jo. [Fell] Oxon. 1680. T. II. p. 149.), ep. 69. (p. 184), ep. 70. (p. 192.), ep. 73. (p. 207.), ep. 74. (p. 212.).

4) Daß dem Ambrosius Taufe und Abendmahl κ. ε. die neutestamentlichen Sakramente sind, zeigen nicht nur einzelne Stellen, wie de initiandis c. 9., de sacramentis I, 4. IV, 3. V, 3. Comment. in Luc. 4, 27., sondern insbesondere der Umstand, daß er seiner Schrift über die Taufe und das heilige Abendmahl den allgemeinen Titel de sacramentis geben konnte.

5) Vergl. z. B. Chrysost. in Joann. hom. 85. §. 3. (ed. Montfaucon T. VIII. p. 507.)

6) In der morgenländischen Kirche trat die Handauflegung überhaupt mehr zurück. Eine ähnliche Stellung, als in der abendländischen die Handauflegung, nahm in ihr allerdings die auf die Taufe folgende Salbung mit dem μύρον ein. Diese ist jedoch nicht nur in dieser ersten Periode, sondern sogar bis auf den heutigen Tag ein integrirender Bestandtheil des Taufsakramentes geblieben. Alles, was ihr im Abendlande im Laufe der Zeit den Charakter eines besonderen Sakramentes gab, fehlt ihr dort bis jetzt. Denn 1. ist sie dort überall unmittelbar mit der Taufhandlung selbst verbunden, 2. der Minister der Handlung ist kein von der der Taufhandlung selbst verschiedener, 3. endlich wird ihr dort auch keine so hervorragende Bedeutung und Kraft zuerkannt, welche ihr den Rang eines besonderen Sakramentes geben könnte, da nicht einmal die Ertheilung des heiligen Geistes an sie, sondern vielmehr an die der Taufe vorangehende Salbung mit dem ἅγιον

Tertullian, sofern derselbe nicht nur die Taufe im Ganzen, sondern auch alle einzelnen Theile derselben, alle einzelnen zu ihr gehörigen Handlungen, mit dem Ausdruck Sakrament bezeichnete, nämlich außer dem Taufakt im engeren Sinne auch die diesem vorangehende Entsagung, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses, die Salbung, die Darreichung von Milch und Honig behufs der Adoption und Infantation, die Bezeichnung mit dem Kreuz und die Einsegnung unter Auflegung der Hände 7). Er nennt also auch die Handauflegung für sich bereits Sakrament im Unterschied von der immersio oder der Taufe im engeren Sinne, aber nur in derselben Bedeutung, in welcher er überhaupt alle einzelnen zur Taufe gehörigen Akte so benannte. Wenn nun dieser erweiterte Gebrauch des Ausdruckes Sakrament auch in der Folgezeit noch Jahrhunderte lang sich forterhielt 8), so fand doch sehr bald insofern eine Veränderung statt, als man mit der Zeit nicht mehr allen diesen einzelnen Handlungen gleiche Wichtigkeit zuschrieb, sondern aus ihnen allen zwei als die bei Weitem bedeutungsvollsten herauszuheben anfing, nämlich das Untertauchen des Täuflings unter das Wasser (immersio) oder den Taufakt im engeren Sinne (baptismus) und die Handauflegung (impositio manuum) sammt der mit ihr verbundenen Salbung, und in Folge dessen, während man früher von vielen Sakramenten

---

ἔλαιον geknüpft gedacht wird. Sie ist in der That nur eine zum sollennen Taufvollzuge gehörige Ceremonie, ohne welche nach der Anschauung der orientalischen Kirche die Taufe allerdings unvollständig sein würde, die aber in dieser Hinsicht mit allen übrigen der Taufe vorangehenden und ihr nachfolgenden Handlungen auf gleicher Stufe steht, ja an Bedeutung hinter der der Taufe vorangehenden Salbung sogar zurücksteht, im Nothfall gleich dieser sogar ganz weggelassen werden kann (vergl. Constit. apost. VII, 22: *εἰ δὲ μήτε ἔλαιον ἢ μήτε μύρον, ἀρκεῖ ὕδωρ καὶ πρὸς χρίσιν καὶ σφραγῖδα*). Wenn dessen ungeachtet die späteren griechischen Bekenntnisse das *μύρον τοῦ χρίσματος* als *δεύτερον μυστήριον* bezeichnen, so ist das nur einer Accommodation an die abendländische Lehre zuzuschreiben, da es mit dem eignen Glaubensbewußtsein der morgenländischen Kirche, wie dieses nicht nur in den Schriften der älteren Kirchenlehrer, sondern auch in den noch jetzt geltenden Taufformularen sich ausspricht, in offenem Widerspruche steht. Vergl. Höfling, das Sakrament der Taufe B. I. §. 92. u. 96.

7) De idolol. c. 6. 19. — apolog. adv. gent. c. 22. — de corona mil. c. 3. 11. 13. — contr. Gnost. Scorp. c. 4. — adv. Prax. c. 26. — adv. Marc. I, 14. — de resurr. carn. c. 8. — de bapt. c. 6—8. — de pudic. c. 14. — de virgin. veland. c. 2. — Vergl. auch Conc. Carth. III. (a. 397.) can. 24.

8) Vergl. Ambros. comment. in Luc. 4, 27. (T. III. p. 68.), in Psalm. 50. (T. II. p. 837.), serm. 15. (T. V. p. 20). — August. sermo 228. (T. V. p. 679.). — sermo 227. p. 677. — de bapt. contr. Donat. lib. V. c. 20. §. 28. (T. IX. p. 104.). — contr. litt. Petiliani lib. II. c. 104. (T. IX. p. 199.). — Ebenso der unbekannte Verf. der Schr. de Symbolo c. 1. (August. Opp. T. VI. append. p. 424.). — Leonis M. ep. 166. c. 1. 167. c. 19. 12. c. 11. 108. c. 2. serm. 42. c. 5. 54. c. 3. — Gregorii M. Opp. T. V. p. 74. 75. 91. 110. 128. — Isid. Hispal. lib. II. contr. Jud. c. 24. p. 404. de eccl. offic. lib. I. c. 29. p. 443. lib. II. c. 21. sqq. etymol. lib. VI. c. 19. p. 147. — Theod. Aurel. lib. de ordine bapt. c. 5. sqq. — Rabani Mauri de universo lib. IV. c. 9. de institut. cleric. lib. I. c. 27. etc.

der Taufe geredet hatte, nun in besonderem Sinne diese beiden Akte als die beiden zur Taufe gehörigen Sakramente von einander unterschied. Jenes nannte man die Taufe κ. ε., dieses entweder das Sakrament der Handauflegung oder, weil es mit einer Salbung verbunden war, das Sakrament der Salbung. In diesem Sinne sprach sich z. B. schon Cyprian[9]), Nemesianus von Thubunä in Mauritanien (auf dem Concil zu Carthago i. J. 256)[10]) und Pacianus von Barcelona[11]) aus. Doch hielten diese Kirchenlehrer die genannten beiden Akte noch keineswegs für zwei selbstständige, von einander unabhängige Sakramente. Vielmehr wollten sie, indem sie sie als „zwei" Sakramente bezeichneten, sie noch immer nur für die beiden Haupttheile der Taufe erklären, für die beiden wesentlich zusammengehörigen Akte, durch welche die Wiedergeburt des Menschen bewirkt werde. Den ersteren hielt man nämlich für den negativen, den zweiten für den positiven Theil der Taufe. Dem ersteren schrieb man Vergebung der Sünde und Ertödtung des alten Menschen, dem zweiten Mittheilung des heiligen Geistes (daher die Handauflegung von dem Verfasser der Schrift de rebaptismo auch ausdrücklich baptisma spiritale genannt wird) und Erweckung des neuen Menschen zu. Durch die Taufe, sagte man, trete der Mensch in die christliche Gemeinschaft ein, durch die Handauflegung werde er der von dieser Gemeinschaft unabtrennbaren positiven Gnade theilhaftig[12]). In derselben Weise betrachtet das Verhältniß der Handauflegung zur Taufe auch Firmilian[13]), der Verfasser der Schrift *de rebaptismo*[14]), das Conc. *Arelatense I.* (a. 314)

---

9) Ep. 72. Tom. II. p. 196: de eo scribendum — eos, qui sint foris extra ecclesiam tincti et apud haereticos et schismaticos profanae aquae labe maculati, quando ad nos atque ad ecclesiam, quae una est, venerint, baptizari oportere eo quod parum sit eis manum imponere ad accipiendum Spiritum s., nisi accipiant et ecclesiae baptismum. Tunc enim demum plene sanctificari et esse filii dei possunt, si sacramento utroque nascantur. — Ep. 73. (p. 207.): Quare baptisma nobis et haereticis commune esse non potest, cum quibus nec pater deus, nec filius Christus, nec spiritus s., nec fides, nec ecclesia ipsa communis est: et ideo baptizari eos oportet, qui de haeresi ad ecclesiam veniunt, ut, qui legitimo et vero atque unico sanctae ecclesiae baptismo ad regnum dei regeneratione divina praeparantur, sacramento utroque nascantur, quia scriptum est (Jo. 3, 5.): Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non potest intrare in regnum dei.

10) Opp. Cypr. T. I. p. 231: Neque enim Spiritus sine aqua operari potest, neque aqua sine Spiritu. Male ergo sibi quidam interpretantur, ut dicant, quod per manus impositionem Spiritum sanctum accipiant et sic recipiantur, quum manifestum sit, utroque sacramento debere eos renasci in ecclesia catholica.

11) Sermo de bapt. §. 6: Haec autem compleri alias nequeunt, nisi lavacri et chrismatis et antistitis sacramento. Lavacro enim peccata purgantur, chrismate sanctus spiritus superfunditur, utraque vero ista manu et ore antistitis impetramus. Wenn hier Pacianus neben dem sacramentum lavacri et

can. 8. u. s. w. Doch ging man bald auch noch einen Schritt weiter, indem Einzelne die Handauflegung auch bereits als selbstständiges, für sich bestehendes, Sakrament anzusehen anfingen. Befördert wurde dieß durch die von Rom aus immer allgemeiner zur Geltung kommende Sitte, diejenigen Häretiker, welche außerhalb der allgemeinen Kirche rite d. h. auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bereits getauft worden waren, falls sie in die allgemeine Kirche übertraten, nicht noch einmal zu taufen, sondern nur durch Benediction und Handauflegung aufzunehmen. Dazu kam, daß im Laufe der Zeit immer allgemeiner die Ansicht sich festsetzte, daß, während alle übrigen Akte der Taufe durch jeden Priester, ja im Nothfalle (ausgenommen die Salbungen, die nur ein Presbyter vollziehen durfte) sogar durch einen Laien, vollzogen werden dürften, dagegen die Handauflegung nur durch einen Bischof als Nachfolger der Apostel geschehen könne [15]), wofür man sich auf Apost. 8, 17. berief. Hierdurch wurde zunächst zwar nur bewirkt, daß die Handauflegung in vielen Fällen als ein äußerlich abgesonderter, von den übrigen Akten der Taufhandlung zeitlich und örtlich getrennter, Akt vorgenommen wurde. Doch konnte nicht fehlen, daß man in Folge der äußeren Trennung die genannte Handlung bald auch als einen seiner Bedeutung und Kraft nach von der Taufe wesentlich verschiedenen Akt anzusehen sich gewöhnte. In diesem Sinne spricht sich über die Handauflegung zuerst klar und deutlich der römische Bischof Melchiades († 314) in seinem Briefe an die spanischen Bischöfe [16]) aus, sofern er hier dieser Handlung nicht mehr bloß, wie

---

chrismatis auch noch von dem sacramentum antistitis redet, so meint er doch, wie die Worte deutlich zeigen, nicht drei, sondern nur zwei einzelne Akte des Taufsakramentes, da ihm das sacramentum antistitis nur in der Darreichung des sacramentum lavacri et chrismatis seitens des Priesters besteht.

12) Cyprian. ep. 72. 73. 74. 13) Bei Cyprian. ep. 75.

14) Per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti spiritus s., sicut apostoli circa Samaritanos post Philippi baptisma manum eis imponendo fecerunt, et hac ratione spiritum s. in eos contulerunt.

15) Doch wurde anfangs die bischöfliche Handauflegung nicht bei allen Taufen für nothwendig gehalten, sondern nur bei den durch Häretiker geschehenen und bei denen, welche in der allgemeinen Kirche nicht durch den gesetzmäßigen Minister d. h. einen Presbyter, sondern nur durch einen Diakonus oder gar durch einen Laien vollzogen worden waren. Die bischöfliche Handauflegung hatte in solchem Falle den Zweck, das Mangelhafte einer solchen Taufe zu ergänzen. Vergl. Conc. Eliberit. (a. 305.) can. 38, wo es in Bezug auf die in Todesgefahr von einem Nicht-Presbyter Getauften heißt: si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit. Und can. 77: Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.

16) Decret. Gratian. P. III. de consecrat. dist. V. c. 2. et 3. Vergl. Carranza, summa conciliorum. Ed. F. Fr. Janssens Colon. Agr. 1701. p. 57.

es früher geschehen war, die Kraft beilegt, überhaupt den heiligen Geist, durch welchen der Mensch des neuen Lebens in Christo theilhaftig werde, mitzutheilen, sondern dieß schon der Taufe für sich, abgesehen von der Handauflegung, als dem Sakrament der Wiedergeburt, zuschreibt, die Handauflegung aber als das Sakrament bezeichnet, durch welches der bei der Taufe mitgetheilte heilige Geist von Neuem, und zwar in erhöhtem Maße, gegeben werde, um das in der Taufe empfangene neue Leben nun auch der Welt und ihren Versuchungen gegenüber bewähren zu können. Sonach erscheint bei Melchiades die Handauflegung oder Confirmation bereits als vollkommen selbstständiges Sakrament, und nur das Eine erinnert auch noch bei ihm an ihre ursprüngliche Zugehörigkeit zur Taufe, daß er sie für unabtrennbar von dieser, für eine nothwendige Ergänzung derselben erklärt, so daß die Taufe ohne darauf folgende Confirmation etwas Unvollständiges sein würde, ausgenommen der Fall, daß der Täufling bald nach der Taufe sterbe, in welchem Falle die Taufe auch für sich allein zur Erlangung des ewigen Lebens ausreiche[17].

Außer der Confirmation erlangte, wenigstens in einem Theile der Kirche, in dieser Periode auch bereits die in manchen Gegenden[18] mit der Taufe verbundene Fußwaschung den Rang eines besonderen Sakramentes. Wie weit diese Betrachtungsweise der Fußwaschung

---

17) Gratian. l. l. c. 3: Sed ita conjuncta sunt haec duo sacramenta, ut ab invicem nisi morte praeveniente, nullatenus possint segregari, et unum sine altero rite perfici non potest.

18) Es war dies sicher der Fall in der nordafrikanischen (vergl. Augustin. epist. 119. ad Jan.), in der mailändischen (vergl. die im Folgenden anzuführenden Stellen des Ambrosius) und in der gallikanischen (vergl. die Formulare für die Taufe am sabbatum magnum in dem Missale Gallic. vetus abgedr. bei Mabillon, de lit. Gallic. L. III. p. 362 ff. und Murat. lit. Rom. vet. II. p. 739 sqq. und im Missale Gothicum sowie in einem andern dem 8. Jahrh. angehörigen alten Sacram. Gallic. bei Mabillon, Mus. Ital. I.) Kirche, vielleicht auch in der spanischen, in der jedoch das Concil. Eliber. (a. 305.) can. 48. sie verbot.

19) De sacramentis lib. III. c. 1: Ascendisti de fonte. Quid secutum est? Audisti lectionem. — Succinctus summus sacerdos pedes tibi lavit. — Non ignoramus, quod ecclesia Romana hanc consuetudinem non habet, ut pedes lavet. Vide ergo, ne forte propter multitudinem declinarit. Sunt tamen, qui dicant et excusare conentur, quia hoc non in mysterio faciendum est, non in baptismate, non in regeneratione, sed quasi hospiti pedes lavandi sint. Aliud est humilitatis, aliud sanctificationis. Denique audi, quia mysterium est et sanctificatio: „Nisi lavero tibi pedes, non habebis mecum partem." Hoc ideo dico, non quod alios reprehendam, sed mea officia ipse commendem. In omnibus cupio sequi ecclesiam Romanam, sed tamen et nos homines sensum habemus. Ideo quod alibi rectius servatur, et nos recte custodimus. Ipsum sequimur apostolum Petrum, ipsius inhaeremus devotioni. Ad hoc ecclesia Romana quid respondet? Utique ipse auctor est nobis hujus assertionis Petrus apostolus, qui sacerdos fuit ecclesiae Romanae. Ipse Petrus ait: „Domine non solum pedes, sed etiam manus et caput." Videte fidem. Quod ante excusavit, humilitatis fuit; quod postea

damals in der Kirche bereits Raum gewonnen habe, läßt sich nicht bestimmt nachweisen. Jedenfalls sind aber sichere Beweise dafür vorhanden, daß sie in der Mailändischen Kirche als Sakrament angesehen wurde. Namentlich war es Ambrosius, der sie nicht nur wiederholt als solches bezeichnete, sondern auch im Gegensatz gegen die römische Kirche ihre sakramentliche Natur vertheidigte, indem er geltend machte, daß Christus selbst sie eingesetzt und eine hohe Verheißung an sie geknüpft habe, die Verheißung, daß der Mensch durch sie von dem Gifte der alten Schlange, des Teufels, nämlich der Erbsünde, befreit und der Gemeinschaft mit Christo solle gewürdigt werden. Dieser Verheißung gemäß sei die Fußwaschung ebenso nothwendig, als die Taufe, welche derselben voranzugehen pflege, denn während letztere den Menschen von der Schuld der persönlichen Sünden befreie, sei die Fußwaschung eingesetzt, um die Erbsünde in ihm zu tilgen[19]). Doch fand diese Betrachtungsweise der Fußwaschung nicht überall in der Kirche Anklang. Daß sie von Rom aus gemißbilligt wurde, sagen deutlich die Worte des Ambrosius. Ebenso scheint die spanische Kirche geurtheilt zu haben[20]), und gewiß urtheilten damals ebenso auch noch andere Landeskirchen, wie sich daraus schließen läßt, daß in den unmittelbar folgenden Jahrhunderten die Fußwaschung ziemlich außer Gebrauch gekommen zu sein scheint.

Daß außer den genannten auch noch andere Gebräuche in jener

---

se obtulit, devotionis et fidei. Respondit illi dominus, quia dixerat „manus et caput“: „Qui lavit, non necesse habet iterum lavare, nisi ut solos pedes lavet.“ Quare hoc? Quia in baptismate omnis culpa diluitur? Recedit ergo culpa? Sed quia Adam supplantatus a diabolo est, et venenum ei effusum est supra pedes, ideo lavas pedes, ut in ea parte, in qua nisidiatus est serpens, majus subsidium sanctificationis accedat, quo postea supplantare non possit. Lavas ergo pedes, ut laves venena serpentis. Ad humilitatem quoque proficit, ut in mysterio non erubescamus, quod non dedignamur in obsequio. — De initiandis c. 6: Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat. Habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur. Nostra enim propria per baptismum relaxantur. Simul cognosce mysterium ipsum humilitatis consistere ministerio. — De virgin. lib. III. (T. IV. p. 487): Didicisti in evangelio, quod pedes lavare fidei mysterium, humilitatis insigne sit, juxta quod scriptum est: „Si ego lavi pedes vestros, dominus et magister, quanto magis vos debetis alter alterius pedes lavare?“ Sed hoc ad humilitatem pertinet. Quantum vero ad mysterium, pedes debet lavare suos, qui vult partem habere cum Christo, „si enim non lavero, inquit, tibi pedes, non habebis partem mecum“ — — Pedes cum semel laveris aeterni fontis irriguo et mysterii mundaveris sacramento, cave iterum corporeae cupiditatis illuviem, ne lutulenti actus sordibus inquinentur. — De Spiritu s. lib. I. prooem: Hoc, inquam, divinum mysterium est, quod etiam qui laverint requirent. Hoc est enim simplex aqua, sed coeleste mysterium, per quam consequimur, ut partem cum Christo habere mereamur. — Vergl. auch Augustin. (Caesar. Arelat.) serm. 160. de temp.

20) Conc. Eliber. (a. 305.) can. 48.

ältesten Zeit unter die eigentlichen Sakramente gerechnet worden seien, läßt sich nicht nachweisen. Wenn die römische Kirche bis auf den heutigen Tag behauptet, daß alle sieben von ihr angenommenen Sakramente schon damals, und zwar als Sakramente im engeren Sinne, anerkannt gewesen seien [21]), so hat sie dieß doch bisher nur behauptet, ohne es beweisen zu können [22]). Daß eben dieß auch von der Ehe gilt, kann gar nicht zweifelhaft sein. Denn so oft auch schon in jener Zeit die Ehe als sacramentum bezeichnet worden ist [23]), so ist doch klar, daß dies in ganz anderem Sinne geschehen, als dies hinsichtlich der Taufe und des heiligen Abendmahles der Fall ist [24]).

---

21) Vergl. z. B. Fr. Brenner, katholische Dogmatik. Frankf. a. M. 1829. 3. B. S. 449 ff. — Joann. Perrone, prael. theol. ed. 27. Vol. II. Ratisb. 1856. p. 262. N. 8. 9. 12. — Martin, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen. Mainz 1857. S. 468 f. — Liebermann, institutiones theol. ed. 8. Mogunt. 1858. Tom. II. p. 379. sq.

22) In neuester Zeit hat Herr Dr. Bittner in einer gegen meine oben angeführte Abhandlung gerichteten kleinen Schrift: De numero sacramentorum septenario. Epistola critica, quam ad Georgium Ludovicum Hahnium scripsit Franciscus Antonius Bittner. Vratisl. 1859. von Neuem den Beweis zu führen gesucht, daß schon in der ältesten Zeit der Kirche die Siebenzahl der Sakramente festgestanden habe. Seine eigenen Worte sind folgende: (S. 7. sq.): Jam ipsa prima aetate, ubi nonnisi duo invenis, equidem septem reperio sacramenta. Quidquid opponis: oppono equidem septem sacramentorum luculentum testem Tertullianum. Is enim in lib. de praescriptionibus cap. 40: „Diabolus — inquit — cujus sunt partes intervertendi veritatem, ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur. Tingit utique credentes et fideles suos; — expiationem delictorum de lavacro repromittit; — et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos; — celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis (Jon. 6, 55.) inducit; et sub gladio redimit coronam; quid! quod et summum pontificem — in nuptiis statuit!“ — — His luculentis Tertulliani verbis sex sacramenta designari, nemo non videt qui viderit oculo puro. Unum extremae unctionis desideratur sacramentum; quod quoniam conjunctum est fuitque cum poenitentiae et eucharistiae sacramentis, commemorari universali reconciliationis nomine luculenter ostendit doctissimus Binterimius (in opere, quod inscriptum est: „Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche.“ Bd. VI. Thl. 3. S. 237—307.). Quamquam quid prohibet, quominus in ipsius quoque Tertullianei libri modo laudati cap. 41. extrema unctio reperiatur, ubi mulieres haereticae dicuntur curationes repromittere? — Neque debebas extremae unctionis testem negligere Irenaeum, apud quem lib. I. adv. haeret. cap. 21. interprete Grabio theologo Anglicano Heraclionitae perverso haereticorum imitamento traduntur morientes perunxisse. Neque vero quod etiam virginitatem inter sacramenta l. l. refert Tertullianus, ideo sacramentum nuptiarum aufert. Etenim quum pontificatus sive ordinis sacramentum commemoret, ejusdem coelibem quoque vitam quasi partem sacramenti commemorat. — — Wie durchaus schwach jedoch diese ganze Beweisführung sei, kann Niemand entgehen, der nur einige Fähigkeit hat, eine Tertullianische Stelle zu verstehen, so daß man fast zweifeln möchte, ob mein so gelehrter Gegner selbst seiner Beweisführung zugestimmt habe. Auf die zuletzt angeführten Stellen Tertullians gehen wir hier nicht näher ein, da sie auch nicht einmal zum Schein das beweisen, wofür sie hier angeführt werden: daß schon damals in der Kirche ein Sakrament der letzten Oelung bestanden habe. Was aber die zuerst genannte Stelle betrifft, so muß, ganz abgesehen davon, daß Tertullian den Ausdruck sacramentum hier offenbar ebenso, wie in so vielen anderen Stellen, in einem allgemeineren Sinne braucht, da er auch die imago re-

In der darauf folgenden Periode, welche vom Ende des vierten bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts reicht, zeigt sich hinsichtlich der Zählung der Sakramente bereits ein Schwanken zwischen der bisher gebräuchlichen und der Zählung von drei Sakramenten. Den Uebergang zu dieser Periode bildet Augustinus, der, wenn er gleich in der Regel ganz ebenso, wie es in der vorigen Periode üblich gewesen war, nur Taufe und Abendmahl als Sakramente des N. B. aufführt[25], doch an einer Stelle bereits einräumt, daß möglicher Weise die Zahl dieser Sakramente auch noch größer sei[26], an noch anderen Stellen diesen beiden ausdrücklich die Confirmation beifügt[27], wenngleich

surrectionis, die redemptio, virginitas und continentia als Sakramente aufführt, welche Satan nachahme, sofort Jedem einleuchten, daß nicht nur das Sakrament der letzten Oelung, wie Herr Dr. Bittner selbst zugesteht, hier fehlt, sondern auch die der Buße, der Ordination und der Ehe. Was die Buße betrifft, so sagt ja Tertullian ausdrücklich expiationem delictorum de lavacro repromittit, wodurch er zeigt, daß er von keiner andern Sündenvergebung rede, als von der, welche durch die Taufe selbst bewirkt wird. Noch viel weniger ist hier die Rede von einem Sakrament der Ordination und Ehe, wofür die Stelle auch nicht einmal zum Schein angeführt werden kann, da Tertullian in den Worten, in denen man diese beiden Sakramente angedeutet findet, nichts Anderes sagt, als daß es Nachäffung der auf göttlicher Offenbarung beruhenden christlichen Sitte sei, wenn bei den Heiden der Oberpriester in der Monogamie leben müsse. Weder also die Ordination noch die Ehe, sondern vielmehr die auf apostolischer Vorschrift beruhende christliche Sitte, nach welcher der Bischof nur Eines Weibes Mann sein darf, ist es, worauf hier hingewiesen, und was als sacramentum bezeichnet wird. Man könnte also höchstens sagen, daß Tertullian außer der Taufe und dem Abendmahl von den sieben römischen Sakramenten hier auch noch die Confirmation aufführe. Doch ist sehr fraglich, ob man auch dies mit Recht sagen könne. Denn wenn Tertullian neben dem tingit quosdam anführt das signat in frontibus milites suos, so ist ja noch keineswegs erwiesen, daß er durch letztere Worte auf ein von der Taufe verschiedenes Sakrament hindeuten wolle, da sehr wohl denkbar ist, daß ihm das signare in frontibus ebenso zum Wesen der Taufe gehört, als die unmittelbar vorher genannte expiatio delictorum.

23) Cf. Tertull. adv. Valent. c. 30. de exhort. castit. c. 13. de praescript. haerett. c. 40. adv. Marc. V, 18. de monog. c. 5. de jejun. adv. Psych. c. 3. de anima c. 11. 21. — Zeno Veron. († 380.) serm. de spe, fide et charit. (Magn. Bibl. Vet. Pat. T. II. p. 436.). — Ambrosii comm. in Ephes. 5, 32. (III. p. 513.)

24) Vergl. meine oben angeführte Abhandlung p. 7—9.

25) De doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13. (T. III. P. I. p. 37.). — In Psalm. 102. §. 14. (T. IV p. 855.), Ps. 40. §. 10. p. 263. Ps. 56. §. 11. p. 400. Ps. 126. §. 7. p. 1071. Ps. 138. §. 1. p. 1146. — De civit. dei lib. XXI. c. 25. (T. VII. p. 488.) cf. lib. XV. c. 26. p. 311. lib. XXII. c. 17. p. 513. — In Joann. evang. c. 4. tr. 15. §. 8. (T. III. P. II. p. 298.). — Serm. 219. §. 14. (T. V. p. 670.). — Contr. Faust. lib. XII. c. 36. (T. VIII. p. 175.). — Vergl. m. Abhandl. Anm. 27.

26) Epist. 54. §. 1. (T. II. p. 93.): (Jesus Christus) sacramentis numero paucissimis — — societatem novi populi colligavit, sicuti baptismus Trinitatis nomine consecratus, communicatio corporis et sanguinis ipsius et si quid aliud in scripturis canonicis commendatur exceptis iis, quae servitutem populi veteris pro congruentia cordis illorum et prophetici temporis onerabant, quae et in quinque libris Moysi leguntur.

27) Contr. Faust. lib. XVIII. c. 14. T. VIII. p. 228. — de bapt. contr. Donat. lib. V. c. 20. §. 28. T. IX. p. 104.

letztere ihm noch nicht den Charakter eines eigentlichen Sakramentes hat[28]). Unter den folgenden Kirchenlehrern dieser Periode sind drei Klassen zu unterscheiden, indem 1. ein Theil derselben, wie die Verfasser der früher fälschlich dem Augustinus zugeschriebenen Schriften *de symbolo*[29]), *de cataclysmo*[30]), *de cultura agri dominici*[31]), ferner Beda Venerabilis[32]) (†735), Ratramnus von Corbie[33]) (†868) und Ratherius von Verona[34]) († 974) bei Aufzählung der christlichen Sakramente nur Taufe und Abendmahl nennen; 2. Andere, wie Theodulph von Orleans[35]) († 821) und Agobard von Lyon[36]) († 840) zwar ebenfalls nur diese beiden nennen, sie aber nur als die beiden vorzüglichsten bezeichnen, ohne sich darüber auszusprechen, welche Handlungen außerdem noch mit diesem Namen bezeichnet zu werden verdienen; endlich 3. noch Andere, wie Isidorus von Sevilla[37]), das vierte Concil von Toledo (a. 633)[38]), Ahytho, Bischof von Basel[39]) (um 820), Jonas Bischof von Orleans[40]) († 842), Rabanus Maurus[41]) († 856), Paschasius Ratbertus[42]) († 865) der Taufe und dem Abendmahl ausdrücklich die Confirmation beifügen,

---

28) De bapt. III, 16: Quid est aliud manus impositio nisi oratio super hominem?

29) §. 15. (Augustini Opp. T. VI. p. 411.).

30) §. 5. (ebendas. p. 450.). 31) §. 6. (ebendas. p. 445.).

32) In princip. Genesis. lib. I. (Martène, thes. nov. T. V. p. 142. 155.). — hom. VI. p. 349. hom. X. p. 373.

33) De corp. et sang. dom. Steinf. 1601. p. 61.

34) Serm. de Quadrages. §. 3. 41. (d'Acherii Spicil. T. I. p. 384. 391.). — Serm. II. de ascensione dom. p. 399.

35) De ordine baptismi c. 5. (Bibl. max. T. XIV. p. 11.): Profluxerunt ex ejus latere sanguis et aqua, duo sanctae ecclesiae praecipua sacramenta. Cf. c. 18.

36) Lib. de privilegio et jure sacerdotii c. 15. (Bibl. max. T. XIV. p. 270): Sacramenta divina, baptisma scilicet et confectio corporis et sanguinis domini ceteraque, in quibus salus et vita fidelium consistit.

37) Etymol. lib. VI. c. 19. §. 30. (T. I. p. 150.). — Epist. ad Lendefredum episc. §. 8. T. II. p. 519.

38) Can. 57: Constat eos sacramentis divinis associatos esse et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis domini et sanguinis extitisse participes.

39) In s. Capitulare (in d'Acherii Spicil. Par. 1723. T. I. p. 584.)

40) De instit. laicali lib. I. c. 7. (d'Acherii Spic. p. 264.).

41) De universo lib. V. c. 11. (Opp. Colon. Agripp. 1627. T. I. p. 99.). — de institut. cleric. lib. I. c. 24. c. 31. c. 33. — de sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus c. 4. — de disciplina ecclesiastica lib. II. p. 69.

42) De corpore et sanguine domini c. 3. (Bibl. max. T. XIV. p. 732.).

43) Die verschiedenen eben angeführten Kirchenlehrer scheinen nicht ganz gleich zu zählen. So will Isidorus Etymol. lib. VI. c. 19. §. 30. durch die Worte: Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis wahrscheinlich nur zwei Sakramente nennen, indem das nur zweimalige et zeigt, daß Taufe und Chrisma in derselben Weise zusammengehören, als Leib und Blut, die beiden Theile des Abendmahls. Ganz ebenso verhält es sich mit Rabanus Mau-

indem sie Taufe und Chrisma (oder Confirmation), Leib und Blut Christi als Sakramente des Neuen Bundes aufführen. Doch drücken allerdings mehrere der Letzteren sich so aus, daß man zweifelhaft sein muß, ob sie durch Nennung der Confirmation neben der Taufe ein selbstständiges Sakrament anführen wollen, oder ob ihnen nicht vielmehr ebenso wie früher dem Cyprian Taufe und Confirmation nur die beiden Theile des Einen Sakramentes der Wiedergeburt bilden, entsprechend den beiden darauf genannten Sakramenten des Leibes und Blutes Christi, welche in Wahrheit ja auch nicht zwei Sakramente bilden sollen, sondern nur als die beiden Theile des Einen Sakramentes der Eucharistie in Betracht kommen[43].

Als das Eigenthümliche dieses Zeitraumes muß demnach angesehen werden, daß man bei Aufzählungen der christlichen Sakramente jetzt nicht mehr bloß, wie früher, nur Taufe und Abendmahl, sondern außerdem, wenn auch nicht immer, so doch oft, auch noch die Confirmation nannte. Was letztere betrifft, so wurde es überhaupt in dieser Periode immer gewöhnlicher, sie als besonderes, von der Taufe

---

rus, der in sämmtlichen Anm. 17 angeführten Stellen mit Ausnahme von institut. clericorum c. 31. u. 33. die Worte Isidors nur wiederholt. Noch deutlicher tritt diese Zweizählung bei Ahytho von Basel und Paschasius Ratbertus hervor, von denen der erstere sagt: Quinto (intimandum est), ut sciant, quid sit sacramentum baptismatis et confirmationis, et quale sit mysterium corporis et sanguinis domini, der letztere aber, nachdem er die Worte Isidors: Sunt autem sacramenta Christi in ecclesia baptismus et chrisma, corpus quoque domini et sanguis wiederholt hat, später fortfährt: In quo nimirum baptismo et deinceps (nämlich durch die Salbung mit dem Chrisma) spiritus sanctus in animam renascentis diffunditur etc. — Caeterum sacramento corporis et sanguinis tantundem pascimur in via etc. und darauf p. 738: Ecce duo ista sacramenta quid efficiunt? Per baptismum ergo renascimur in Christo, et per sacramentum corporis et sanguinis Christus in nobis — manere probatur. Dagegen zählt Isidorus in der Epist. ad Lendefredum. episc. § 8. offenbar drei verschiedene Sakramente, wenn er hier sagt: Ad diaconum pertinet adsistere sacerdotibus et ministrare in omnibus, quae aguntur in sacramentis Christi, in baptismo scilicet, in chrismate, in patena et calice. Dasselbe ist wahrscheinlich von Jonas von Orleans, wenn er a. a. Orte sagt: Credendum vero est, quia, sicut baptismatis et corporis et sanguinis domini sacramenta per sacerdotem mysteria visibilia fiunt, et per dominum invisibiliter consecrantur, ita nimirum spiritus sancti gratia per impositionem manuum, ministerium administratum episcoporum, fidelibus invisibiliter tribuatur. Endlich kann nicht zweifelhaft sein, daß Rabanus Maurus in der einen Stelle seiner Schrift de instit. cleric. sogar vier Sakramente nennen will, indem er nicht nur Taufe und Chrisma, sondern auch Leib und Blut Christi als zwei verschiedene Sakramente bezeichnet. Wir meinen lib. I. c. 31., wo es heißt: Sed quia de duobus sacramentis, id est baptismo et chrismate, jam, quantum nobis dominus dedit, supra disseruimus, superest, ut de reliquis duobus, id est corpore et sanguine domini, etiam nunc, quantum dominus annuerit, diligentius investigemus. Cf. c. 33: Sed quia de ordinibus sacris et de quatuor sacramentis nec non de officio missae sermonem explicavimus, huic libro terminum hic ponendum esse censemus.

verschiedenes, Sakrament anzusehen. Zwar ist die Zahl derer, welche sie auch jetzt noch nur als integrirenden Bestandtheil der Taufe betrachteten, und ihr daher auch keine andere Wirkung zuschrieben, als eine solche, welche schon der Taufe als solcher zukommt, nämlich die Bewirkung der Wiedergeburt nach ihrer positiven Seite oder die Mittheilung des heiligen Geistes, keine geringe[44]. Doch traten im Laufe der Zeit mit ihr solche Veränderungen ein, welche die Betrachtung derselben als eines besonderen Sakramentes zu fordern schienen, und daher bewirkten, daß man ihr immer allgemeiner auch eine von der Taufe verschiedene Kraft zuschrieb. Wir haben bereits früher darauf hingewiesen, wie es seit dem dritten Jahrhundert Sitte geworden war, die Handauflegung als ausschließliches Vorrecht der Bischöfe anzusehen, während die ihr vorangehende Taufe selbst auch durch Presbyter und Diakonen, ja im Nothfalle sogar durch Laien, gültig verrichtet werden konnte; ferner, wie in Folge dessen die Handauflegung nicht selten zeitlich weit von der Taufe getrennt wurde. Während nun dieses Beides in gegenwärtiger Periode in immer allgemeineren Brauch kam, kam dazu noch etwas Drittes, wodurch die Schwierigkeit, die Hand-

---

44) Außer den in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen von Isidorus, Rabanus Maurus, Ahytho von Basel, Paschasius Ratbertus gehört hierher z. B. Augustinus, welcher keine andere Wirkung der Handauflegung kennt, als die der Mittheilung des heiligen Geistes überhaupt (vergl. de trinit. lib. XIII. c. 26. de bapt. lib. III. c. 16. lib. V. c. 23. in Joann. III. tr. VI.), und auch diese Wirkung nicht der Handauflegung selbst, sondern dem mit ihr verbundenen Gebete zuschrieb (de bapt. III, 16: Quid est aliud manus impositio, nisi oratio super hominem? cf. de trinit. XV, 26: Orabant, ut veniret in eos, quibus manus imponebant, non ipsi dabant; quem morem in suis praepositis etiam nunc servat ecclesia). Ganz ebenso spricht sich Hieronymus in dem dial. c. Lucifer. aus. Aehnlich urtheilte ferner Leo der Große, der in der Epist. 129. (ad Nicet. episc. Aq.) schreibt: Qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione Spiritus s. per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumserunt. Cf. Concil. Hispalense II. (a. 618.) can. 7. — Conc. Wormat. (a. 868.) can. 8. — Conc. Quinisextum (a. 692.) can. 95. — Theodulphi Aurel. lib. de ordine baptismi (Bibl. max. T. XIV. c. 11. sqq.). — Vergl. die Taufformulare im Missale Gallic. vet. (Mabillon de lit. Gall. lib. III. p. 362 sqq.) und im Missale Gothic. (herausgegeben von dem Cardinal Thomasius).

45) Von einer Salbung der Getauften, wenn auch nicht mit Chrisma, doch mit Oel redet schon Tertull.. de bapt. c. 77., de resurr. carn. c. 8., adv. Marc. I, 14. und Cyprian. epist. 70. (ad Januar.). — Dagegen wird bereits einer Salbung mit Chrisma Erwähnung gethan von Orig. in Levit. hom. IX. — Constit. apost. III, 16. 17. VII, 22. 44. — Conc. Laod. (4. Jahrh.) can. 48. — Cyrill. Hieros. catech. mystag. III. (über 1. Joh. 2, 20—28). Seitdem wurde allenthalben, sowohl im Morgen- als im Abendlande das Chrisma angewendet, mit alleiniger Ausnahme der Nestorianer, bei denen sich bis auf den heutigen Tag die ursprüngliche Sitte, mit bloßem Oel zu salben, erhalten hat.

46) Die erste Verordnung hinsichtlich einer zweimaligen Chrismation scheint bereits der Papst Sylvester (a. 314—337) gegeben zu haben. Vergl. das Pontificale Damasi, in dem es von Sylvester heißt: privilegium episcopis dedit, ut

auflegung als besonderes Sakrament zu betrachten, noch vollends beseitigt wurde, nämlich der Umstand, daß man jetzt die Confirmation den beiden schon allgemein anerkannten Sakramenten, der Taufe und Eucharistie, auch äußerlich dadurch conformer zu machen wußte, daß man ihr in dem Chrisma auch ein äusseres sichtbares Element gab. Begünstigt wurde dieß durch die schon damals, als noch die Handauflegung mit der Taufe verbunden gewesen war, bestandene Sitte, ersterer eine Salbung mit vom Bischof geweihtem Chrisma vorangehen zu lassen[45]. Als nun später die Handauflegung von der Taufe getrennt wurde, war es natürlich, daß man schon aus liturgischen Rücksichten auch ferner ersterer eine Chrismation vorangehen ließ. Da man nun aber der Taufe die bisher mit ihr verbunden gewesene Chrismation nicht entziehen wollte, so blieb, wollte man den gegenwärtigen Bedürfnissen genügen, nichts Anderes übrig, als an die Stelle der bisher allein üblich gewesenen einmaligen Salbung mit Chrisma zwei verschiedene solcher Salbungen treten zu lassen[46], von denen die erstere, wie bisher, durch den die Taufe selbst vollziehenden Priester, die zweite, der bischöflichen Handauflegung vorangehende,

---

baptizatum consignent propter haereticam suasionem. — Hic et hoc constituit, ut liniat presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis. Doch wurde eine zweimalige Chrismation in Folge dieser Verordnung noch nicht sogleich stehende Sitte. Daß auch später mitunter nur eine einmalige vorgenommen worden, beweist z. B. der 2. Canon des Concil. Arausiac. I. (a. 441.), wo ausdrücklich eine zweimalige Chrismation der in der Kirche Getauften für überflüssig erklärt wird: Nullum ministrorum, qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptismo quacunque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est; non ut praejudicans quidquam (dico), sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio. Ebenso weiß das aus dem 8. Jahrh. stammende Sacrament. Gallic. (edid. Mabillonius in Mus. Ital. T. I.) nichts von einer zweimaligen Salbung. Daß es in der griechischen Kirche bis auf den heutigen Tag bei Einer Salbung geblieben ist, ist schon früher bemerkt worden.

Die mit der Handauflegung in Verbindung stehende Chrismation scheint man übrigens zuerst bei Häretikern in Anwendung gebracht zu haben. Man wandte dieselbe gerade bei ihnen an, weil man von der Ansicht ausging, daß die bei der Taufe an ihnen vollzogene Chrismation ohne Wirkung geblieben sei, da man ja den heiligen Geist, welcher durch dieselbe vermittelt werden sollte, nur als in der allgemeinen Kirche vorhanden annahm. Wann dies zuerst geschehen sei, läßt sich nicht mit Bestimmtheit nachweisen. Noch das Concil. Arelat. I. (a. 314.) can. 8., das Concil. Telept. (a. 418.) can. 8., der Cod. eccl. Afric. c. 57., das Concil. Rotomag. (a. 650.) fordern für die aufzunehmenden Häretiker nur Handauflegung. Dagegen bestimmte das Concil. Araus. I. (a. 441.), dasselbe, welches, wie wir bereits gesehen haben, für die in der Kirche Getauften eine zweimalige Salbung für unnöthig hielt, für die aufzunehmenden Ketzer nicht bloß Handauflegung, sondern auch Erneuerung der Chrismation. Ebenso das Concil. Arelat. II. (a. 443—453.) can. 16. 17. Cf. auch Augustin. de ecclesiast. regulis c. 52: et sic manus impositione et chrismate muniti eucharistiae mysteriis admittantur. u. Gregor. M. ad Quirinum episc. lib. IX. epist. 61. (Decret. Grat. P. III. dist. 4. c. 44.).

durch den **Bischof**, und, um beide noch mehr von einander zu unterscheiden, die erste in cerebro oder in vertice[47]), die zweite in fronte baptizati, und zwar in Kreuzesform, vollzogen wurde. Erst nachdem dieser Schritt geschehen, waren die Hindernisse vollkommen beseitigt, welche der Erhebung der Confirmation zu einem selbstständigen Sakramente bis dahin im Wege gestanden hatten[48]), und es war jetzt nur noch das Eine nöthig, daß man auch über die Verschiedenheit der Wirkung der Confirmation von der der Taufe und der mit ihr verbundenen Salbung zur vollen Klarheit gelangte[49]). Bemerkenswerth ist übrigens, daß gerade der Ritus, der ursprünglich von der Taufe abgesondert worden war, und dem daher dieses Sakrament seine Entstehung verdankt, die durch den Bischof zu vollziehende Handauflegung im Laufe der Zeit wieder mehr zurücktrat, und endlich fast ganz verschwand[50]), und statt seiner der ursprünglich nur accidentielle Ritus der **Salbung mit dem Chrisma** in den Vordergrund gestellt, und ihm hervorragende Bedeutung gegeben wurde, wie dies schon die Namen, mit denen das Sakrament von jetzt an gewöhnlich bezeichnet wurde[51]) (chrisma, sacramentum chrismatis, unctionis), beweisen. Der Grund davon liegt wohl theils darin, daß man dem Ritus der griechischen Kirche, in welcher von Anfang an eine mit der Taufe verbundene Handauflegung entweder gar nicht stattgefunden, oder, wo sie stattgefunden, nur untergeordnete Bedeutung gehabt hatte, und statt deren die Salbung in den Vordergrund gestellt worden war[52]), (daher denn auch in

47) So lange es nur erst Eine Chrismation, nämlich die unmittelbar mit der Taufe verbundene, gab, fand diese nicht bloß in vertice, sondern auch an anderen Theilen des Körpers statt. Doch war hinsichtlich der Vollzugsorte in verschiedenen Gegenden der Kirche die Sitte verschieden. **Cyrill** von Jerusalem nennt (cat. mystag. III.) Stirn, Ohren und Nasenlöcher, der 7. Can. des Concil. Constant. (a. 381.) dagegen Stirn, Augen, Nasenlöcher, Mund und Ohren als Vollzugsorte. Mit Einführung einer doppelten Chrismation wurde insofern die Sitte eine festere, als nun festgestellt wurde, daß ferner nicht mehr bei der ersten, sondern nur bei der zweiten die **Stirn** gesalbt werden solle. Vergl. Innocent. I. († 416.) epist. 25. ad Decent. episc. Eugub. c. 3: Presbyteris, cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, non tamen **frontem** eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paraclitum. Dagegen blieb der Vollzugsort der ersten Chrismation noch längere Zeit schwankend, wie wir daraus erkennen, daß noch Gregor der Große (lib. III. epist. 9. ad Januarium episc. Calar.) nicht den vertex, sondern die Brust als solchen nennen konnte, während Innocenz I. über ihn gar keine Bestimmung traf.

48) Außer den bereits früher angeführten Stellen, an denen die Confirmation ausdrücklich der Taufe und Eucharistie als Sakrament coordinirt wird, wurde sie in dieser Periode als Sakrament bezeichnet auch z. B. bei **August.** contr. litt. Petil. lib. II. c. 104. (T. IX. p. 199.), in Psalm. 26. (T. IV. p. 89), bei **Leo M.** epist. 156. c. 5. (T. I. p. 1324.), **Gregor. M.** lib. sacram. fer. V. in coen. dom. (Opp. T. V. p. 106 sq.), Bonif. statut. §. 5. (a. 745.) (d'Acherii Spic. Par. 1723. T. I. p. 508.), **Theodulph. Aurel.**, de ordine baptismi (Bibl. max. T. XIV. p. 11 sq.).

ihr an den zur allgemeinen Kirche übertretenden Häretikern keine Handauflegung, sondern nur eine Chrismation vorgenommen wurde)[53], sich soviel als möglich anzunähern wünschte, theils, wie schon früher bemerkt, in dem Interesse, auch für dieses Sakrament ein sichtbares Element zu gewinnen, und es dadurch den beiden anderen Sakramenten gleichförmiger zu machen.

Doch blieb es in dem Zeitraume, von welchem wir handeln, nicht bloß bei den drei erwähnten Sakramenten. Wenn man nämlich auch da, wo man die κ. ε. sogenannten Sakramente aufzählte, nur sie nannte, woraus man mit Recht schließen kann, daß man Alles Andere, noch nicht wagte, mit diesen drei hervorragenden Sakramenten auf Eine Linie zu stellen, wandte man doch außerdem den Namen Sakrament, und zwar im eigentlichen Sinne, auch bereits auf eine nicht geringe Menge anderer kirchlicher Handlungen und Gegenstände gelegentlich an. Als solche sind insbesondere folgende hervorzuheben.

1. Die Sakramente der Katechumenen, welche den Zweck hatten, diejenigen Heiden, welche lebendiges Verlangen nach der christlichen Gemeinschaft hatten, und doch der kirchlichen Sitte gemäß noch nicht sogleich vollständig in dieselbe aufgenommen werden konnten, wenigstens in gewisser Weise bereits an die Kirche zu fesseln, und ihnen zugleich dafür, daß man ihnen den vollen Genuß der christlichen Gnade, welche nur durch die Taufe und Eucharistie selbst gegeben werden

---

49) Ueber die der Confirmation im Unterschiede von der Taufe zuerkannte eigenthümliche Kraft vergl. unten Abschn. XII.

50) So findet sich in dem Pontificale Romanum Clem. VIII. jussu restitutum atque editum. Rom. 1611. in dem Formular für die Confirmation von einer Handauflegung überhaupt nichts. Dieselbe Erscheinung bietet auch der römische Katechismus dar.

51) Der Name sacramentum confirmationis findet sich allerdings auch schon in dieser Periode, z. B. im 2. Canon des Con. Araus. (a. 441.), im 5. Canon des Conc. Rotomag. (a. 650.), bei Ahytho von Basel, aber doch im Ganzen nur selten. In allgemeinen Gebrauch kam er zur Bezeichnung dieses Sakramentes erst seit dem 11. und 12. Jahrhundert, nachdem auch die unctio infirmorum zu allgemeinerer Anerkennung gelangt war, um diese beiden Sakramente sogleich durch den Namen von einander zu unterscheiden. Er erinnert übrigens deutlich an die ursprüngliche Bedeutung der Handlung, indem ja anfänglich die außerhalb der Kirche getauften Häretiker durch sie nur als wirklich Getaufte bestätigt werden sollten (cf. Concil. Rotomag. (a. 650.) can. 5: ut purgatae fidei integritate firmentur manus impositione), damit sie nun auch der Gnadengaben der Taufe theilhaftig werden könnten.

52) Cf. Concil. Laod. (im 4. Jahrh.) can. 48: *ὅτι δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρίεσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ καὶ μετόχους εἶναι τῆς βασιλείας τοῦ χριστοῦ.*

53) So verordnet das eben angeführte Conc. Laod. can. 7, daß die Novatianer, Photinianer und Tessareskaidekatiten nach Abschwörung ihrer Ketzerei nur *ἐκμανθάνοντες τὰ τῆς πίστεως σύμβολα, χρισθέντες τε τῷ ἁγίῳ χρίσματι* zur Communion zugelassen werden sollen. Ganz ähnlich spricht sich auch der 7. Canon des Concil. Constant. (a. 381.) und der 95. Canon des Conc. Quinisext. (a. 692.) aus.

konnte, noch versagen mußte, eine Art Surrogat zu geben. Näher ist unter ihnen Folgendes zu verstehen. Bekanntlich war es schon im dritten Jahrhundert kirchliche Sitte, daß, wenn erwachsene Heiden sich zur Taufe gemeldet hatten, diese nicht sogleich zur Taufe selbst zugelassen wurden, sondern zuvor eine längere, mitunter sogar durch mehrere Jahre sich hinziehende, Katechumenatszeit durchmachen mußten, während welcher sie nicht nur durch specielle seelsorgerliche Pflege, sondern auch durch eine Reihe liturgischer Akte auf die Taufe vorbereitet wurden. Diese Vorbereitungsakte waren anfangs in verschiedenen Gegenden verschieden, und folgten auch nicht überall in derselben Ordnung auf einander. Bald jedoch bildete sich hierin eine bestimmtere kirchliche Sitte aus, wenn auch im Einzelnen in den verschiedenen Gegenden sich noch manche Verschiedenheiten forterhielten[54]). Schon seit dem dritten Jahrhundert gliederte sich der Katechumenat in drei Stufen: die der Audientes oder „Christiani“, die der Genu flectentes oder Catechumeni im engeren Sinne, und die der Competentes. Entsprechend diesen drei Stufen bildeten sich nun seit dem vierten Jahrhundert drei durch längere Zwischenzeiten von einander gesonderte Gruppen von Initiationsakten aus, durch deren erste der bisherige Heide zum „Christen“, durch die zweite zum Katechumenen im engeren Sinne gemacht wurde, während die dritte den Zweck hatte, unmittelbar auf die Taufe selbst vorzubereiten[55]). Die **erste** Gruppe nun, welche den Zweck hatte, den bisherigen Heiden auf die erste Stufe der Annäherung an die christliche Gemeinschaft zu versetzen (christianum facere), bestand vorzugsweise in der Bezeichnung mit dem Kreuz, der eine vorläufige Befragung

---

54) Vergl. Höfling, das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. Erl. 1846. 1. Bd.

55) Concil. Constant. (a. 381.) can. 7: *καὶ τὴν μὲν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν κατηχουμένους, εἶτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα αὐτῶν· καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτούς· καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν· καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.* — Auch Hugo von St. Victor unterscheidet noch drei solcher Gruppen, doch mit anderer Benennung. Vergl. de sacram. christ. fid. lib. II. P. VI. c. 10: Tria quippe sunt usque ad susceptionem novitatis perficienda, quibus baptizandus quasi concipitur et nutritur et usque ad integritatem novae vitae promovetur. Haec autem sunt catechismi, exorcismi, orationes.

56) August. contr. Faust. lib. XIX. c. 14: Si antiqui justi pro illis praenunciativis sacramentis et rerum nondum impletarum figuris omnia dura et horrenda perpeti parati fuerunt et plerique perpessi sunt: — — quanto magis nunc pro baptismo Christi, pro eucharistia Christi, pro signo Christi ad omnia perferenda paratior debet esse Christianus, cum illa fuerint promissiones rerum complendarum, haec sint indicia completarum. — Aus späterer Zeit vergl. Hugo a St. Vict. de sacram. chr. fid. lib. I. P. IX. c. 6. p. 563. lib. II. P. IX. c. 1. p. 636. — de sacr. leg. nat. et script. p. 413. — Miscellan. II. lib. IV. tit. 29. p. 284.

57) August. de peccat. merit. et remiss. lib. II. c. 26: Non uniusmodi est

über den Glauben, Gebet mit Exorcismus, Benetzung der Ohren und Nase mit Speichel und Bestreuung mit geweihter Asche vorauszugehen, ein dreimaliges Anhauchen aber nachzufolgen pflegte. Die zweite Gruppe, durch welche der Christianus zum Catechumenus im engeren Sinne gemacht wurde, bestand vornehmlich in Benediction und Darreichung von geweihtem Salz, verbunden mit nochmaliger Bezeichnung mit dem Kreuz, Gebet und Handauflegung. Endlich die dritte Gruppe, durch welche der Catechumenus auf die Stufe des Photizomenates trat, auf welcher er unmittelbar auf die Taufe vorbereitet werden sollte, bestand hauptsächlich in der Abrenunciation, Ablegung des Glaubensbekenntnisses, Exorcismus, Handauflegung und Salbung mit Oel an Brust und Schultern. Alle drei eben genannte Gruppen von Initiationsakten nun, oder wenigstens einzelne Handlungen in jeder derselben, erhielten in der Periode, von welcher wir jetzt handeln, den Charakter besonderer Sakramente. Was die Bezeichnung mit dem Kreuz betrifft, welche das Charakteristische der ersten Gruppe bildete, so wurde diese zwar, wie es scheint, nur selten ausdrücklich mit dem Namen Sakrament bezeichnet [56], offenbar aber wurde ihr die Bedeutung eines Sakramentes zugeschrieben [57], sofern sie nicht als eine bloß symbolische Handlung angesehen, sondern ihr die Kraft beigelegt wurde, den Keim der Wiedergeburt, welche durch die Taufe vollendet werde, bereits in den Menschen zu legen [58]. Oefter noch wurde die Benetzung der Ohren und Nase mit Speichel [59], die Benediction der Asche und die Bestreuung der Katechumenen mit derselben [60]) durch den Ausdruck Sakrament ausgezeichnet. Was ferner die zweite Gruppe

---

sanctificatio, nam et catechumenos secundum quendam modum suum per signum crucis — puto sanctificari.

58) So heißt es in der dem Augustin fälschlich zugeschriebenen Schrift de symb. ad Catechumenos c. 1: Nondum quidem adhuc per sacrum baptismum renati estis, sed per crucis signum in utero ecclesiae jam concepti estis. Vergl. auch d. Missale Gothic. herausgegeben von J. M. Thomasius, und Raban. Maur. de instit. cleric. I, 27.

59) Ambros. de myster. c. 1: Aperite igitur aures et bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite, quod vobis significavimus, cum apertionis celebrantes mysterium diceremus Ephphata, quod est adaperire. — Raban. Maur. de instit. cleric. I, 27: Postea tanguntur ei nares et aures cum saliva, et dicitur ei illud verbum evangelicum, quod Jesus, quando surdum et mutum sanavit, tangens cum sputo linguam ejus et mittens digitos suos in auriculas ejus dixit: Ephphata, quod est: adaperire. Hoc enim sacramentum hic agitur, ut per salivam typicam sacerdotis et tactum sapientia et virtus divina salutem ejusdem catechumeni operetur, ut aperiantur ei nares ad accipiendum odorem notitiae dei, ut aperiantur illi et aures ad audiendum mandata dei sensuque intimo cordis reponendum. — Ziemlich dieselben Worte wiederholt auch noch Hugo a St. Vict. de sacram. chr. fid. lib. II. P. VI. c. 10.

60) Rituale Rom. quod ex veteri ecclesiae usu restituit J. A. Sanctorius Casertanus (b. Assemani cod. lit. eccl. univ. I. 88.).

der Initiationsakte betrifft, so erhielt besonders die Benediction des Salzes und die Darreichung desselben an die Katechumenen den Charakter eines besonderen Sakramentes. Als solches bezeichnen diesen Gebrauch Augustinus [61]), die im Jahre 397 gehaltene dritte Synode zu Carthago [62]), das Sacramentarium des Gelasius [63]), das Sacramentarium Gregors des Großen [64]), Isidor von Sevilla [65]), eine Bußordnung aus dem achten Jahrhundert [66]), Theodulph von Orleans [67]) und Jesse von Amiens [68]) († 836). Von der dritten Gruppe der Initiationsakte aber erhielten einen sakramentlichen Charakter der Exorcismus [69]) und die Salbung der Brust und Schultern mit geweihtem Oel [70]).

2. Ferner erhielt in dieser Periode die Ordination der Kleriker den Rang und Namen eines Sakramentes. Nachweislich bezeichnete sie als solches zuerst Augustinus, der aber bereits sagen konnte, daß zu seiner Zeit in der Kirche über ihre sakramentliche Natur kein Zweifel bestehe [71]). In derselben Weise zeichnete sie Leo der Große [72]), Gregor der Große [73]) und die bereits angeführte Bußordnung aus dem achten Jahrhundert [74]) aus.

3. Ebenso wurde auch die Fürsten-Salbung nicht selten, z. B. von Gregor dem Großen [75]) und Isidorus von Sevilla [76]), als Sakrament bezeichnet.

4. Was ferner die Kranken-Salbung betrifft, so ist das älteste Zeugniß von der Anwendung derselben in der katholischen Kirche [77]) zu religiösen Zwecken eine Verordnung Innocentius I. († 416) an den

---

61) De peccat. merit. et remiss. lib. II. c. 26: Quod accipiunt catechumeni, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi, quibus alimur, quoniam sacramentum est. — De catech. rud. c. 26. §. 50: De sacramento sane (salis?), quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam, quid significet et sermo ille, quem audivit, quid in illo condiat, cujus illa res similitudinem gerit.

62) Can. 5. 63) Muratori liturg. Rom. vet. I. p. 533 sqq.

64) Gregorii M. Opp. T. V. p. 246. cf. p. 238.

65) De eccles. offic. lib II. c. 21.

66) Collectio antiqua canonum poenitentialium lib. II. c. 101. (d'Acherii Spic. T. I. p. 545.).

67) De ordine baptismi c. 5. 68) Bibl. max. T. XIV. p. 71.

69) So stellt Augustinus den Exorcismus, die Taufe und die Confirmation zusammen, und bezeichnet sie als drei zusammengehörige Sakramente, von denen keines fehlen dürfe, wenn der Mensch ein voller Christ werden solle. Vergl. Serm. 227: Si bene accepistis, vos estis, quod accepistis — — Sic et vos ante jejunii humiliatione et exorcismi sacramento quasi molebamini. Accessit baptismus, et aqua quasi conspersi estis, ut ad formam panis veniretis. Sed nondum est panis sine igne. Quid ergo significat ignis? Hoc est chrisma. Oleum enim ignis nostri, spiritus sancti est sacramentum — Vergl. auch Pseudo-August. de symbolo §. 1.

70) Vergl. d. Sacram. Gelasii (b. Muratori p. 555.). — Sacram. monast.

Bischof Decentius von Eugubium[78]), in welcher auch bereits ausdrücklich ihre sakramentliche Natur geltend gemacht wird. Doch scheint ihre Anwendung als eines religiösen Gebrauches damals noch etwas der römischen Kirche Eigenthümliches gewesen zu sein. Zu allgemeinerer Anerkennung gelangte sie erst seit dem 8. Jahrhundert. So wurde dieselbe als Sakrament bezeichnet in der früher erwähnten Bußordnung aus dem 8. Jahrhundert[79]), in der Regel, welche Chrodegang, Bischof von Metz, den Kanonikern seines Sprengels ums Jahr 760 gab[80]), in einer Bußordnung des Halitgar, Erzbischofs von Cambray[81]) († 831), von Amalarius Fortunatus[82]), der zu Anfang des 9. Jahrhunderts Diakonus zu Metz war, von dem Concil zu Chalons (a. 813)[83]), dem Concil zu Pavia (a. 850)[84]), von Rabanus Maurus[85]), Atto II., Bischof von Vercelli (10. Jahrh.)[86]). Die Genannten zeigen sich jedoch fast sämmtlich als durchaus von Innocenz abhängig und besprechen die Kranken-Salbung fast durchgängig mit des letzteren Worten, ein Beweis davon, daß das Aufkommen dieses Gebrauches in der Bestimmung des Innocenz allein seinen Grund und seine Stütze hatte. Uebrigens war die Handlung von dem nachmaligen Sakrament der letzten Oelung noch in mehrfacher Hinsicht verschieden, denn a) sie stand in der Regel mit der öffentlichen Buße in Zusammenhang, und wurde daher, wie es scheint, auch nur bei solchen für nothwendig gehalten, welche sich schwerer Vergehungen schuldig gemacht hatten[87]), b) als Hauptzweck der Salbung wurde nicht, wie später, die Sünden-

Moisac. (aus dem 10. Jahrh.) ibid. p. 199. — Magnus Senon. tract. de bapt. — Leidradus Lugd. de bapt. c. 2. — Raban. Maur. de cleric. instit. lib. I. c. 27.

71) De bono conjug. c. 24. §. 32. (T. VI. p. 247.) c. 18. §. 21. (p. 242.). — Contr. epist. Parmeniani lib. II. c 12. §. 28. (T. IX. p. 29. 30.).

72) Epist. 12. c. 9. — Ep. 9. c. 1.

73) Expos. in 1 Regg. lib. VI. c. 3. (1 Sam. 16, 12.) Opp. T. I. p. 457. 459.

74) Lib. III. c. 127. p. 560.

75) Expos. in 1 Regg. lib. VI. c. 3. T. I. p. 457. — lib. IV. c. 5. (in 1 Sam. 10, 1.) p. 329.

76) Quaest. in Gen. c. 29. p. 190.

77) Zwar sagt schon Irenäus (adv. haer. I, 21), daß die Herakleoniten ihre Sterbenden mit einer Mischung von Wasser und Oel unter Gebet gesalbt haben. Allein es ist gewiß voreilig, wenn römische Theologen damit beweisen wollen, daß derselbe Gebrauch, von dem sich sonst nirgends eine Spur findet, damals auch bereits in der katholischen Kirche bestanden habe.

78) Epist. I. c. 8. 79) Lib. II. c. 110. p. 546.

80) Cap. 71. (d'Acherii Spic. T. I. p. 579.).

81) Lib. de ordine poenitentium c. 16. (Bibl. max. T. XIV. p. 919.)

82) De ecclesiastico officio lib. I. c. 12. (Bibl. max. T. XIV. p. 945.).

83) Can. 48. (Mansi, concil. coll. T. XIV. p. 104.).

84) Cap. 8. (Mansi l. l. p. 932 sq.).

85) De poenitentium satisfactione lib. II. c. 17. T. VI. p. 117.

86) Capitulare c. 89. (d'Acherii Spic. T. I. p. 411.).

87) So sagt noch Gottfried Abt von Vendome († 1132) Epistol. lib. II. ep. 20.

vergebung, sondern gerade die Herstellung der Gesundheit angesehen[88]), c) die Salbung konnte daher auch bis zum 9. Jahrhundert nicht bloß bei Todtkranken, sondern bei allen Kranken ohne Unterschied vorgenommen werden[89]), d) in älterer Zeit war es nicht bloß den Priestern, sondern allen Christen gestattet, dieselbe zu vollziehen[90]), e) endlich war die Materie der Handlung in ältester Zeit noch nicht, wie später, geweihtes reines Olivenöl, sondern geweihtes Chrisma[91]).

5. Ferner erhielten auch alle durch das Wort des Priesters geweihte Gegenstände, mittels deren die eben beschriebenen Handlungen vollzogen wurden, den Rang und Namen von Sakramenten. So das geweihte Taufwasser[92]), das Oel oder Chrisma, welches zu den verschiedenen Weihungen, zur Weihung der Katechumenen, zur Taufe, Confirmation, Salbung der Priester, Könige, Kranken verwendet wurde[93]), Brod und Wein des heiligen Abendmahls[94]), das Salz, welches den Katechumenen gereicht wurde[95]), geweihte Wachskerzen[96]) und dergl.

6. Dagegen gab es ein besonderes Sakrament, das wie das nachmalige Sakrament der Buße, die Bestimmung gehabt hätte, für die nach der Taufe begangenen Todsünden Vergebung zu ertheilen, in dieser Periode noch nicht. Noch ging man allgemein von der Ansicht aus,

---

(Magna Bibl. T. XV. Par. 1654.) p. 506: Unctio enim infirmorum publicae poenitentiae est sacramentum, quam non esse repetendam sicut nec baptismum testatur Augustinus, testatur Ambrosius. Vergl. auch Steitz in Herzogs Real-Encyklopäd. X. Art.: die letzte Oelung. S. 554.

88) Beda Vener. in Jacob. c. 5. — Das 2. Aachener Concil a. 836. c. 2. — Das Concil zu Pavia a. 850. c. 8. — Ebenso urtheilte auch noch in späterer Zeit Guil. Altiss. Summ. lib. IV. tr. 7. qu. 1.

89) Vergl. Abschn. X. 90) Vergl. Abschn. IX. 91) Vergl. Abschn. VII.

92) So schon Tertull. de bapt. c. 4. — Ambros. de initiandis c. 4: Quid est aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine ullo sacramenti effectu. — Comment. in Luc. 22, 10: O aqua, quae sacramentum Christi esse meruisti, quae lavas omnia nec lavaris. — August. in Joann. evang. tr. 80. (T. III. P. II. p. 511 f.): Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. — De cataclysmo (August. Opp. T. VI. p. 448 sqq.) — Theodulph. Aurel. de ordine bapt. (Bibl. max. T. XIV. p. 11.) — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11.

93) August. contr. litt. Petiliani lib. II. c. 104. — de bapt. contr. Donat. lib. V. c. 20. §. 28. — Serm. 227. T. V. p. 677. — Gregor. M. lib. sacram. T. V. p. 106 sq.: creaturam chrismatis in sacramentum perfectae salutis vitaeque confirmes. — Isidor. Hisp. etymol. lib. VI. c. 19. §. 30. epist. ad Lendefr. §. 8. T. II. p. 519. — Bonif. archiep. Mogunt. statut. §. 5: Ut presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et nulli sub praetextu medicinae vel cujuslibet rei donare praesumant. Genus enim sacramenti est, non ab aliis nisi a sacerdotibus contingi debet. — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. u. o. — Paschas. Ratb. de corp. et sang. dom. c. 3. — Amalar. Fortunat. de eccles. offic. lib. I. c. 12: (Oleum pro infirmis) quando a populis offertur, simplex liquor est, per benedictionem sacerdotum transfertur in sacramentum. — Vergl. auch d. Sacram.

daß, wie die Taufe alle vor dieser begangenen Sünden tilge, so es für die nach der Taufe begangenen keines anderen Sakramentes bedürfe, als des heiligen Abendmahles. Auch war das Bußwesen der alten Kirche ein solches, welches für eine Einrichtung wie die des späteren Bußsakramentes gar keinen Raum ließ. Ja man kann mit Recht sagen, daß, wenigstens in den ersten Jahrhunderten, noch alle Vorbedingungen zu demselben fehlten: a) In den ersten vier Jahrhunderten waren zur Beichte nicht alle die verpflichtet, welche Todsünden [97]) im Sinne der späteren katholischen Kirche begangen hatten, sondern nur die Wenigen, welche sich grober Verbrechen, wie des Mordes, Ehebruchs, Betruges, Kirchenraubes, Götzendienstes, Meineides schuldig gemacht hatten. Erst seit dem 5. Jahrhundert wurden, und zwar zunächst nur in der altbritischen und irländischen Kirche, auch Gedankensünden Gegenstand der Beichte. b) Die Beichte war in den ersten vier Jahrhunderten mit wenigen Ausnahmen nicht eine private, sondern eine öffentliche, sie geschah vor dem gesammten Klerus sammt der Gemeinde. Erst Leo der Große ordnete eine geheime Beichte vor dem Priester allein an. c) Die Beichte zog nicht, wie bei dem späteren Bußsakramente, Vergebung der Sünde durch den Priester, sondern vielmehr Excommunication nach sich. d) Dem Sündenschmerze und den

---

Gelasianum b. Muratori liturg. Rom. vet. I, 555. und d. Formular der chaldäischen oder nestorianischen Christen für die Weihung des Katechumenenöls b. Asseman. I, 195.

94) Ambros. de sacram. IV, 3. u. 4. — de initiand. c. 9. — de fide IV, 5. — Isidor. Hisp. etymol. lib. VI. c. 19. §. 29. 30. — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. u. o. — Paschas. Ratb. de corp. et sang. dom. c. 3. — Gregor. M. lib. sacr. dom. V. post Theoph. (T. V. p. 80.), dom. in ramis palm. (p. 101.), fer. I. post dom. III. in quadrag. (p. 93.), VI. Idus Novembr. nat. 55. quatuor coronatorum (p. 155.) u. o.

95) Sacram. Gelas. b. Murat. lit. Rom. vet. I. 533 sqq.: Proinde rogamus te, domine deus noster, ut haec creatura salis in nomine trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum. — Dieselben Worte bei Gregor. M. lib. sacram. ord. baptisterii (Opp. T. V. p. 246.) cf. p. 238. (salis et aquae benedictio major). — Jesse Ambian. (Bibl. max. T. IV. p. 71.): Sal elementum est et, postquam sanctificatum est, fit sacramentum.

96) Amalar. Fortun. de eccles. offic. lib. I. c. 18. p. 952: Cereus propterea benedicitur, quia nisi ex benedictione ministri non potest ex sua simplici natura transire in mysteria.

97) Der nachmalige Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden bestand überhaupt in der alten Kirche noch nicht. Zwar unterschied man schon damals zwischen schweren und leichten Sünden, und nahm an, daß erstere, wenn sie nach der Taufe begangen worden, die Gemeinschaft Christi aufheben und von Gott nicht ohne Vermittelung der Kirche vergeben werden, während letztere schon in Folge des Gebetes dessen, der sie begangen, erlassen werden. Man rechnete aber zu den schweren Sünden nicht Alles das, was heut die katholische Kirche zu ihnen rechnet, sondern schränkte ihren Begriff auf einige wenige der gröbsten Vergehen ein, wie Mord, Ehebruch, Betrug, Götzendienst und dergl., während alle Gedankensünden zu den leichten gezählt wurden.

Bußübungen wurde allerdings die Kraft zugeschrieben, Sündenvergebung zu bewirken. Noch aber waren letztere nicht etwas von der Kirche Auferlegtes, sondern etwas freiwillig Uebernommenes. Auch folgten sie der Reconciliation nicht nach, sondern gingen derselben voran. e) Dem Klerus wurde noch nicht die Macht zugeschrieben, Sünden zu vergeben, sondern nur theils die, welche sich schwerer Sünden schuldig gemacht hatten, nach geschehener Beichte, oder wenn sie auf anderem Wege ihrer Vergehen überführt worden waren, aus der Kirchen-Gemeinschaft auszuschließen und nach geschehener Buße wieder in die Kirchen-Gemeinschaft aufzunehmen, theils hatten sie Fürbitte zu leisten, daß Gott ihnen ihre Sünden vergeben wolle. Dagegen zeigen sich in dieser Periode allerdings schon manche Erscheinungen, welche die Entstehung des nachmaligen Sakramentes der Buße vorbereiteten. So a) wenn der Sündenschmerz sammt den freiwillig übernommenen Bußübungen vielfach mit der Taufe in Parallele gestellt und mit Rücksicht auf diese als secunda tabula post naufragium bezeichnet wurde[98]; b) wenn die Reconciliation, welche in der ältesten Kirche nur einmal gewährt worden, seit dem 5. Jahrhundert öfter gestattet wurde; c) wenn die Reconciliation auch bereits den Namen eines Sakramentes erhielt[99].

7. Was endlich die Ehe betrifft, so kann zwar nicht zweifelhaft sein, daß dieselbe in dieser Periode bereits vielfach als Sakrament bezeichnet wurde, doch geschah dieß auch jetzt noch in ganz anderem Sinne, als in welchem die bisher besprochenen Sakramente so benannt wurden, nicht als Mittel der Sündenvergebung und Ertheilung der göttlichen Gnade, sondern lediglich, sofern dieselbe eine geheimnißvolle und unauflösliche Verbindung und als solche Bild der zwischen Christus und der Kirche bestehenden Gemeinschaft sei[100].

Aus dem Bisherigen geht hervor, daß die Zahl der kirchlichen Handlungen und Gegenstände, denen man den Namen und Rang von Sakramenten zuschrieb, in der Periode, von welcher wir soeben gehandelt haben, je mehr und mehr wuchs, wenn man auch noch zwischen

---

98) Tertull. de poenit. c. 4. — Pacian. ep. 1. c. 5. — Ambr. de lapsu virg. 8, 38. — Hieron. ep. 130. §. 9. ep. 84. §. 6. comment. in Jesaj. (3, 8 sq.) lib. II. cf. ep. 147. §. 3. — Isidor. de eccl. offic. lib. II. p. 468 sqq. — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. — Rodulph. archiep. Bituricens. (842—66.) cap. 33. (Mansi concil. coll. T. XIV. p. 959.) — Bruno Herbipolens. episc. († 1045.) in Psalm. VI. (Bibl. max. T. XVIII. p. 82.).

99) Gregor. M. lib. sacram. (orat. ad reconciliandum poenitentem) T. V. p. 108. — Ueber die allmählige Entstehung des Bußsakramentes vergl. die treffliche Schrift von Steitz, das römische Bußsakrament. Frankf. a. M. 1854.

100) Cf. August. de fide et operibus §. 10. (T. VI. p. 125.). — de bono conjugali c. 7. §. 6. (p. 236.), §. 7. (p. 237.), c. 15. §. 17. (p. 241.), c. 18. §. 21.

ihnen einen Unterschied machte, indem man bei Aufzählungen allein Taufe, Confirmation und Abendmahl nannte und dadurch zu erkennen gab, daß man diese in einem höheren Sinne als Sakramente betrachtete, als alle übrigen. Es kann uns aber nicht auffallen, wenn, je mehr die nebenbei genannten Sakramente allmählig an Ansehen stiegen und in allgemeinere Aufnahme kamen, die bisher gemachte Unterscheidung immer mehr zurücktrat und dadurch die Zahl der Sakramente überhaupt im Bewußtsein der Kirche eine immer mehr ungewisse wurde. Es war das im dritten der von uns bezeichneten Zeiträume der Fall, welcher vom Anfang des 11. Jahrhunderts bis auf Petrus Lombardus reicht, in welchem man nicht nur schrankenlos in der Vermehrung der Sakramente fortschritt, sondern auch fast gänzlich die bisherige Unterscheidung fallen ließ. Die meisten Schriftsteller dieses Zeitraumes führen lange Reihen von Sakramenten auf, ohne irgendwie noch zu erkennen zu geben, daß zwischen ihnen eine Rangverschiedenheit bestehe. Viele von ihnen nennen auch bestimmte Zahlen, doch so, daß kaum Einer mit dem Andern übereinstimmt, weder in der Bestimmung der Zahl selbst, noch auch hinsichtlich der Sakramente, welche in diese Zahl aufgenommen werden. So zählt Petrus Damiani († 1072), der Freund Gregor's VII., in seiner 69. Rede ausdrücklich 12 Sakramente, als welche er aufführt: die Taufe, Confirmation, Krankensalbung, Bischofsweihe, Königsweihe, Kirchweihe, Beichte, Weihung der Kanoniker, der Mönche, der Eremiten, der Nonnen, die Ehe[101]). Doch ist ihm damit die Zahl der Sakramente noch nicht erschöpft, da er an anderen Stellen auch noch das heilige Abendmahl, die Ordination der Kleriker überhaupt, das Salz für die Katechumenen, das geweihte Taufwasser und das geweihte Chrisma[102]) als Sakramente bezeichnet. Berno von Reichenau († 1048) zählt hinter einander auf die Taufe, Leib und Blut Christi, die Weihung des Chrisma, die Handauflegung, die Ordinationen der Kleriker, die Kirchweihe[103]). Lanfrank († 1089) zählt an der einen

(p. 242 sq.), c. 42. §. 32. (p. 246 sq.). — de nupt. et concup. lib. I. c. 10. (T. X. p. 285.). — Leo M. epist. 167, 4. — Isidor. de eccles. off. lib. II. c. 20. §. 2. (T. II. p. 475.). — Raban. Maur. de judicio poenit. laic. c. 36. (T. VI. p. 122.). — poenitentium lib. c. 8. p. 158. — Collectio antiqua can. poenit. lib. I. c. 62 (d'Acherii Spic. T. I. p. 526.).

101) Opp. ed. D. Constant. Cajetan. (Bassani 1783.) T. II. p. 372 sqq. cf. serm. X. (in coena dom.) T. II. p. 46 sq. serm. 58. p. 309. epistol. I, 13. T. I. p. 168. — Contr. inscitiam et incuriam clericorum c. 1. T. III. p. 506.)

102) Lib. gratiss. c. 9. T. III. p. 96. c. 20. p. 116. c. 31. p. 131. — Epistol. lib. I. 13.

103) Lib. de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus c. 2. (Bibl. max. T. XVIII. p. 58.).

Stelle[104]) vier Sakramente, nämlich den Glauben, die Taufe, die Weihung des Leibes und Blutes Christi und die Beichte, an einer andern Stelle nennt er auch noch die Bischofsweihe[105]). Hildebert von Tours († 1134) zählt in seiner 132. Rede neun Sakramente hinter einander auf, nämlich die Confirmation, die Kirchweihe, die Ordination, die Consecration der kirchlichen Gefäße, der Altäre, des Leibes und Blutes Christi, die Taufe, die Absolution und die Einsegnung der Ehe[106]). Außerdem bezeichnet er in seiner 39. Rede auch noch die Fußwaschung als Sakrament[107]). Hugo von St. Victor führt in seiner Summa sententiarum hinter einander als Sakramente auf: die Taufe, Confirmation, Eucharistie, Krankensalbung und Ehe[108]). Dagegen unterscheidet er in seiner Schrift über die Sakramente des christlichen Glaubens drei verschiedene Klassen von Sakramenten, 1. diejenigen, auf denen vorzugsweise das Heil des Menschen beruhe (sacramenta salutis), 2. diejenigen, die zur Erlangung der Seligkeit zwar nicht unbedingt nothwendig, aber doch zum Fortschritt in der Heiligung nützlich seien (sacramenta exercitationis), endlich 3. diejenigen, welche dazu dienen, die übrigen Sakramente vorzubereiten oder zu verwalten (sacramenta administrationis), und rechnet zur ersten Klasse die Taufe und Eucharistie sammt der Kirchweihe und Confirmation, zur zweiten: das Weihwasser, die Asche, die geweihten Zweige, die geweihten Wachskerzen, die Bezeichnung mit dem Kreuz, den Exorcismus, das Ausbreiten der Hände, das Niederknieen, die Anrufung der Dreieinigkeit, endlich zur dritten: die Ordination, die Weihung der heiligen Gefäße, Gewänder und dergl.[109]). Außerdem nennt derselbe gelegentlich noch viele andere Sakramente, wie die Buße[110]), das heilige Salz[111]), die Weihung der Glocken[112]), das Schlagen der Brust[113]), Neigen des Hauptes[114]), Sichniederwerfen[114]), Erheben[115]), Umdrehen[115]), die Responsorien[116]) und Jubelgesänge[116]), den Glauben[117]) u. s. w. Petrus Abälard zählt hinter einander fünf Sakramente auf, näm-

104) De celanda confessione (Opp. ed. Lut. Paris. 1648. p. 379.).
105) Epist. 12. (Bibl. max. T. XVIII. p. 812.).
106) Opp. ed. Paris. 1708. p. 856. 107) Ibid. p. 427.
108) Tract. 5. 6. 7.
109) De sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 7. lib. II. P. V. c. 1.
110) Summ. sentt. tr. 6. c. 10. — Miscell. lib. I. tit. 104.
111) De sacram. chr. fid. lib. II. P. IX. c. 6. 112) Ibid.
113) Ibid. c. 8. — Miscell. II. lib. IV. c. 29.
114) De sacram. chr. fid. lib. II P. IX. c. 8.
115) Ibid. lib. I. P. IX. c. 6.
116) Ibid. und lib. II. P. IX. c. 1. c. 9. — Miscell. II. lib. IV. c. 29.
117) De sacram. chr. fid. lib. I. P. X. c. 9. p. 571.
118) Epitom. theol. christ. c. 28—31.
119) Dialogg. lib. II. c. 23. (d'Acherii Spicil. Par. 1723. T. I. p. 188.).

lich die Taufe, die Confirmation, die Eucharistie, die Krankensalbung und die Ehe [118]. Anselm von Havelberg († 1158) nennt in Einer Reihe die Taufe, die Consekration des Leibes und Blutes Christi, die Weihung der Patriarchen, der Metropoliten, der Erzbischöfe, der Bischöfe, der Priester, der Diakonen und niederen Kleriker, die Salbungen mit dem Chrisma, die Buße, die Handauflegungen [119]. Die Synode zu Rheims (a. 1049) unter Leo IX. zählt als Sakramente auf: das heilige Oel, das heilige Chrisma, die Salbung der Kranken, die Leichenfeierlichkeiten, Begräbnisse, die Taufe, die Eucharistie und die Einsegnung der Ehe [120]. Von vielen anderen Synoden und einzelnen Kirchenlehrern werden zwar die einzelnen Sakramente nicht hinter einander aufgezählt, desto zahlreicher aber sind die Gebräuche, die gelegentlich von ihnen als Sakramente bezeichnet werden. So spricht die Synode von Arras (a. 1025) von vielen (plurima) Sakramenten, welche Christus eingesetzt habe, und nennt mit Namen die Taufe, die Eucharistie, das geweihte Oel, mit welchem die Kranken und Katechumenen gesalbt werden, die Salbung der Bischöfe und Presbyter [121]; der Cardinal Humbert († um 1060) nennt sicher sechs Sakramente, nämlich die Taufe, Leib und Blut Christi, die Handauflegung, die Ordination, die Belehnung der Bischöfe mit Ring und Stab und die Kirchweihe [122]; Bruno von Signi in Campanien († 1123) nennt das heilige Salz, die Taufe, die Confirmation und die Kirchweihe [123]; Alger von Clugny († 1131) nennt die Taufe, das Chrisma, die Eucharistie, die Buße und die Ordination [124]; Gottfried von Vendome († 1132): den Glauben, das Salz der Katechumenen, die Taufe, die Confirmation, die Eucharistie, die Krankensalbung, die Bischofsweihe, die Abtweihe, die Investitur der Bischöfe durch Ring und Stab, die Investitur der Aebte und die Kirchweihe [125]; Bernhard von Clairvaux († 1153) redet von vielen Sakramenten und nennt deren zehn, nämlich: die Taufe, Fußwaschung,

---

120) Ebenso auch das Concil. Placentin. (a. 1095.) unter Urban II. und das Conc. Rhemens. (a. 1119.) und Tolosan. (a. 1124.) unter Calixt II. Vergl. auch das Conc. Lateran. II. (a. 1139.) can. 2: quodlibet sacramentum ecclesiasticum utpote chrisma vel oleum sanctum, consecrationes altarium vel ecclesiarum.

121) d'Acherii Spic. T. I. p. 607 sqq.

122) Advers. simon. lib. II. c. 20. 28. 39. 40. lib. III. c. 15. 30. 41.

123) Expositio de consecratione ecclesiae in d'Acherii Spicil. T. I. p. 443 sqq. p. 447.

124) De misericordia et justitia P. I. c. 62. P. III. c. 55. 56. 58. (Martene thesaur. nov. T. V. p. 1050. 1125 sq.).

125) De ordinatione episcoporum et de investitura laicorum (Magna Bibl. Vet. Patr. T. XV. p. 545 sq.) — Tract. de ordinatione episcop. et de investitura laicorum (ibid. p. 573 sq.) — De simonia et investitura laicorum (ibid. p. 546.). — De possessionum ecclesiastic. investit. quod regibus concedatur (ibid. p. 546.).

Confirmation, Eucharistie, Krankensalbung, Beichte, Priesterweihe, Investitur der Kanoniker, der Aebte und Bischöfe[126]); Robert Pulleyn († 1153): die Taufe, Confirmation, Eucharistie, Beichte und Ordination[127]); Hugo Erzbischof von Rouen († 1164): die Taufe, Confirmation, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Ordination, das Martyrium, die Fürstenweihe, Mönchsweihe und Ehe[128]), endlich Geroch von Reichersberg († 1169): die Taufe, Eucharistie, Ordination des Priesters, des Bischofs, die Weihung des Chrisma, der Tempel und Altäre, endlich auch die Buße[129]). Nur äußerst Wenige gab es noch, welche sich zur ursprünglichen Zweizahl bekannten, wie Fulbert von Chartres[130]) († 1028), Bruno von Würzburg[131]) († 1045), Berengar von Tours[132]) († 1089), wenn auch die Meisten anerkannten, daß Taufe und Abendmahl in einem besonderen Sinne Sakramente zu nennen seien[133]).

So war denn in dieser Periode die Zahl der Sakramente eine völlig unbestimmte, die Menge der Dinge, die als solche bezeichnet wurden, eine fast unermeßliche geworden[134]). Blicken wir auf das, was man mit diesem Namen benannte, so lassen sich fünf verschiedene Klassen unterscheiden. Man rechnete nämlich zu ihnen 1. alle diejenigen kirchlichen Handlungen, durch welche dem Menschen der herrschenden Anschauung gemäß irgend eine Gnade, Tüchtigkeit oder Befugniß mitgetheilt wird, wie die Taufe, die Darreichung des consecrirten Brodes und Weines, die Fußwaschung, die Absolution, die verschiedenen Salbungen, Handauflegungen oder sonstigen Weihungen von Personen, wie die Weihung der Katechumenen, die Confirmation, die Krankensalbung, die Fürstensalbung, die verschiedenen Ordinationen für kirchliche Stufen, die Investitur der Aebte und Bischöfe, die Weihung der Mönche,

---

— Quid sit sacramenti iteratio (ibid. p. 549.). — De promissionibus, quas pro consecratione sub nomine professionis abbates faciunt episcopis (ibid. p. 550.). — Epist. lib. II, 20. III, 11. — Serm. 5. u. 10.

126) Sermo de coena dom. §. 1—4. (Opp. ed. Venet. 1726. T. II. p. 175. sq.). — De vita S. Malachiae episc. Hiberniae c. 3. (T. I. p. 668.) c. 24. (p. 686 sq.). Exhort. ad milites templi c. 12. (T. I. p. 562.). — De diversis serm. 40. (T. II. p. 452.). — Epist. 241. (T. I. p. 238.).

127) Sentent. lib. V. c. 22. VII. c. 14.

128) Dialogg. theolog. lib. V. §. 7. 9. 10. 14. 16. 21. lib. VI. §. 1—4. lib. VII. §. 13. (Martene thes. nov. T. V.). — Epist. ad Matth. p. 982. — Contr. haeret. sui temporis c. 4.

129) Epist. ad Bernard. abbatem de simonia §. 22—24. 31.

130) Ad Adeodatum epist. I. (Bibl. max. T. XVIII. p. 3 sq.). — Sermo contr. Judaeos p. 47.

131) In Psalm. 65. v. 8. (Bibl. max. T. XVIII. p. 180.). — in Psalm. 138. v. 14. (p. 314.).

132) De sacra coena adv. Lanfrancum lib. post. (ed. Vischer. Berol. 1834.) p. 114. 128. 153.

Eremiten und Nonnen [135]), die Einsegnung der Ehe und die Einsegnung der Leichen; 2. alle diejenigen Handlungen, durch welche ein lebloser Gegenstand für den kirchlichen Gebrauch geweiht wurde, mochte man nun annehmen, daß durch diese Weihung dem Gegenstande nur eine besondere Kraft mitgetheilt, oder daß die Natur desselben selbst verändert werde, wie die Zubereitung und Weihung des Oels für die verschiedenen Salbungen, die des Chrisma, die Consecration des Brodes und Weines für das heilige Abendmahl, die Weihung der Kirchen, der Altäre, der heiligen Gefäße, der heiligen Kleider, der Glocken, der Wachskerzen, der Palmen und dergl.; 3. die durch das Wort des Priesters oder Bischofs geweihten Gegenstände selbst, wie das geweihte Salz, Wasser, Oel, Chrisma, Brod und Wein, Wachskerzen, Asche, Ring und Stab behufs der Belehnung und dergl.; 4. überhaupt alle zum kirchlichen Cultus gehörigen Cärimonien, wie die Bezeichnung mit dem Kreuz, das Anhauchen beim Exorcismus, die Anrufung des dreieinigen Gottes, das Absingen von Responsorien und Jubelgesängen, das Ausbreiten der Hände, Schlagen der Brust, Neigen des Hauptes, Sich niederwerfen, Aufstehen, Sich umdrehen, Niederknieen; 5. endlich auch viele andere Dinge, welche nur das mit einander gemein haben, daß ihnen ein mystischer Charakter oder eine Sünden vergebende Kraft zugeschrieben wurde, wie die Buße, die Beichte, der Glaube, das Martyrium, die Ehe.

Doch wurden, wie schon aus dem Bisherigen hervorgeht, allerdings nicht alle diese Sakramente von Allen gleich hoch gestellt. Eine Menge der genannten Dinge wurden von verhältnißmäßig nur Wenigen unter die Sakramente gezählt. Von den Meisten waren als solche anerkannt nur das Sakrament der Katechumenen, die Taufe, die

---

133) So z. B. Rupert, Abt des Klosters Deutz († 1135), de sapientia lib. II. c. 1: Sunt autem duo haec sacramenta maxima, baptismus scilicet et vivifica corporis et sanguinis ejus mensa. Cf. c. 19. 20. 25: Quia congeminatum fuit peccatum, recte congeminatum est et sacramentum. Cf. in Exod. lib. II. c. 19. — Lanfrank, Comment. in epist. ad Rom. c. 4. v. 11. (Bibl. max. T. XVIII. p. 629.). — Hildebert. Turon. Serm. 4. p. 225. S. 56. p. 512. S. 72. p. 597. S. 84. p. 645. S. 139. p. 875. — Hugo a St. Vict., Summ. tr. VI. c. 2. p. 464. — de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 7. p. 563. — Petr. Damiani lib. qui appellatur gratiss. c. 9. (T. III. p. 96). — Bernard. Claraev. Serm. de coena dom. §. 1—4. (T. II. p. 175 sq.).

134) Auch sprachen die Kirchenlehrer jetzt ausdrücklich von multa sacramenta, die Christus eingesetzt habe, wie Petrus Damiani, Bernhard, die Synode von Arras, während Augustinus gelehrt hatte: Christus habe paucissima sacramenta angeordnet.

135) Auch in der griech. Kirche galt das Mönchthum als Sakrament. Vergl. Pseudo-Dionys. Areop. de eccles. hierarchia c. 2—7. und Theodor. Studit. b. Leo Allat. de eccles. orient. et occid. perpetua consensione lib. III. c. 16. §. 10.

Confirmation, das heilige Abendmahl, die Buße, Beichte oder Absolution, die Ordination der Priester und niederen Kleriker, die Bischofsweihe, die Kirchweihe, die Krankensalbung, die Ehe und die Fußwaschung. Doch so allgemein man diese für Sakramente erklärte, so bestanden doch auch über sie während dieses ganzen Zeitraums noch mannigfache Zweifel. So war man in Bezug auf das Sakrament der Katechumenen verschiedener Ansicht darüber, ob man das geweihte Salz als solches, oder die Darreichung desselben an die Katechumenen als Sakrament anzusehen habe. Nicht Wenige hielten dasselbe auch überhaupt nicht für ein besonderes Sakrament, sondern nur für einen besonderen Theil der Taufe [136]). Aehnlich verhielt es sich mit der Taufe, bei der die Einen schon das geweihte Wasser, Andere die Handlung der Taufe; nicht minder mit der Eucharistie, bei der man bald die Consecration des Brodes und Weines, bald die consekrirten Elemente selbst, bald endlich die Darreichung der letzteren an den Communicanten für das Sakrament erklärte. Ganz dieselbe Erscheinung bieten auch die Confirmation, die Krankensalbung, Priesterweihe dar. Was die Confirmation betrifft, so wurde diese übrigens auch jetzt noch nicht selten nur für einen Theil der Taufe erklärt [137]), während sie von Anderen ebenso wie die Taufe und Eucharistie zu den hervorragenden Sakramenten gerechnet wurde [148]). In Bezug auf die Absolution erklärte noch Robert Pulleyn ausdrücklich, daß sie Sakrament nur im weiteren Sinne sei, als Zeichen einer heiligen Sache, nämlich als Declaration der bereits in Folge der inneren Reue erfolgten Sündenvergebung [139]). Endlich hinsichtlich der Ehe zweifelte man, ob letztere selbst oder die Einsegnung derselben für ein Sakrament zu halten sei. Doch meinten Manche, wie Abälard [140]), daß sie überhaupt nur in uneigentlichem Sinne den Namen eines Sakramentes verdiene.

Einen sehr wichtigen Wendepunkt hinsichtlich der Zählung der

---

136) Cf. Petr. Damiani ad Gislerum episc. Auximan. c. 8. (Opp. T. III. p. 370.). — Humbert. card. adv. Simoniacos lib. II. c. 20. p. 720. — Gratian, concord. discord. can. P. II. c. 30. qu. 1. can. 1.

137) Vgl. die in der vor. Anm. angeführten Stellen. Außerdem Synod. Attreb. (a. 1025) in d'Acherii Spic. T. I p. 607 sqq. — Bruno Herbipol., Comment. in Cant. Annae (Bibl. max. T. XVIII. p. 333. — Noch Gratian sagt ausdrücklich P. II. c. 1. qu. 1. cap. 73: Ex eo autem, quod manus impositio iterari praecipitur, sacramentum non esse ostenditur.

138) Humbert. card. lib. adv. Simoniacos II, 39. 40. — Hugo a St. Vict. instit. cathol. in decal. leg. dom. lib. III. c. 50. — Abaelard. epit. theol. chr. c. 30.

139) Sententt. libri octo. P. VI. c. 61: Absolutio, quae peracta confessione super poenitentem a sacerdote fit, sacramentum est, quoniam sacrae rei signum est. Et cujus sacrae rei est signum, nisi remissionis et absolutionis? Nimirum

Sakramente, wie hinsichtlich der ganzen Lehre von denselben bildet die Mitte des 12. Jahrhunderts, mit welcher wir in den vierten der früher bezeichneten Zeiträume eintreten. Während bis dahin dem Belieben jedes Einzelnen überlassen gewesen war, wie viele und welche Sakramente er zählen wolle, die Zählung daher eine durchaus schwankende und unbestimmte gewesen war, im Großen und Ganzen die Zahl in demselben Maße zugenommen hatte, als der kirchliche Cultus ein reicherer und mannigfaltigerer geworden war, hört von jetzt an diese Unbestimmtheit auf, indem fast sämmtliche Kirchenlehrer seit dem Ende des 12., namentlich aber seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts darin mit einander übereinstimmen, daß sieben, nicht mehrere und nicht wenigere, Sakramente anzunehmen seien. Als diese werden mit derselben Einstimmigkeit folgende, und in folgender Ordnung [141]) genannt: die Taufe, die Confirmation, die Eucharistie, die Buße, die letzte Oelung, die Ordination und die Ehe.

Die älteste Spur dieser Zählung hat man mit Unrecht schon bei Otto von Bamberg gefunden, da es ohne Zweifel nicht auf seine, sondern seines Biographen Rechnung zu setzen ist, wenn dieser von ihm erzählt, daß er den Pommern die genannten sieben Sakramente hinterlassen habe [142]). Ebenso wenig darf man Hugo von St. Victor für den Urheber dieser Zählung halten, da die Schrift de caerimoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis, in welcher dieselbe allerdings sich bereits findet [143]), in Wahrheit nicht dem Hugo, sondern einem späteren Verfasser, wahrscheinlich dem Priester Robert, mit dem Zunamen Paululus (flor. c. a. 1178), angehört. Für den wahren Urheber derselben haben wir vielmehr mit aller Wahrscheinlichkeit den Petrus Lombardus [144]) zu halten. Denn 1. läßt sich eine ältere sichere Spur dieser Zählung nicht nachweisen, 2. steht der Lombarde zu seiner Zeit, wie es scheint, ganz allein mit dieser Zählung da, in-

---

confitentibus a sacerdote facta a peccatis absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat. A peccatis ergo presbyter solvit, non utique, quod peccata dimittat, sed quod dimissa sacramento pandat.

140) Epit. theol. christ. c. 28. u. c. 31.

141) Den Grund, weßhalb gerade diese Ordnung festgehalten wird, nennt Thomas, Aquin, wenn er sentt. lib. IV. dist. 9. sagt: Ordo sacramentorum non attenditur secundum contentorum ordinem, sed secundum quod veniunt in usum fidelium. — In der griechischen Kirche ist übrigens die Ordnung eine andere. Vergl. Conf. orthod. p. 154: Ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἐκκλησίας· τὰ ὁποῖα εἶναι ταῦτα· τὸ βάπτισμα, τὸ μύρον τοῦ χρίσματος, ἡ εὐχαριστία, ἡ μετάνοια, ἡ ἱερωσύνη, ὁ τίμιος γάμος καὶ τὸ εὐχέλαιον.

142) Canisii lectt. antiq. ed. Basnage T. III. P. II. p. 62.

143) Cap. 12. (Opp. Hugonis a St. Vict. T. III. p. 360.).

144) Sentt. lib. IV. dist. 2. A.

dem sich mit Sicherheit bei seinen Zeitgenossen die Zusammenstellung gerade dieser sieben Sakramente nirgends nachweisen läßt [145]). Sodann 3. zeigt die Art, in welcher der Lombarde die sieben Sakramente anführt, daß er mit dieser Anführung nicht einen bereits anerkannten Lehrsatz, sondern nur seine subjective Ansicht aussprechen will. Denn ohne die Siebenzahl irgendwie zu betonen, führt er die Sakramente einfach hintereinander auf, ebenso wie Hugo von St. Victor in seiner Summa, Abälard und Robert Pulleyn deren fünf hinter einander genannt hatten. 4. In der unmittelbar auf den Lombarden folgenden Zeit bis auf Alexander von Hales finden wir zwar mannigfach die Siebenzahl der Sakramente hervortreten, doch ist diese noch keineswegs allgemein anerkannt, geschweige denn, daß sie bereits als festes Dogma angesehen worden wäre. Mehrere geben vielmehr ausdrücklich zu erkennen, daß sie mit dieser Zählung nicht übereinstimmen. So ist es bekannt, daß Petrus von Blois († 1200) auch die Königssalbung als Sakrament bezeichnete [146]), daß Petrus von Poitiers [147]) († 1205), der Schüler und Nachfolger des Lombarden, ebenso Cäsarius von Heisterbach [148]) († c. a. 1230) die Beichte aus der Zahl der neutestamentlichen Sakramente noch ausdrücklich ausschlossen, daß das dritte allgemeine Laterancóncil, das im Jahre 1179 unter Alexander III. gehalten wurde, in die Reihe der Sakramente nicht nur jede Art der Ordination, auch die der Bischöfe und Aebte, sondern auch die Einsegnung der Ehen, die Bestattung der Todten und die Leichenfeierlichkeiten mit aufnahm [149]). Dasselbe gilt von dem vierten allgemeinen Laterancóncil, das unter Innocenz III. im Jahre 1216 gehalten wurde [150]). Auch Innocenz III. selbst betrachtete die Annahme von sieben Sakramenten noch durchaus nicht als kirchliches

---

145) So nennen z. B. Bernhard von Clairv., Anselm von Havelberg, Hugo von Rouen, Petrus Venerabilis, Geroch von Reichersberg, Arnold von Bonneval, welche ungefähr gleichzeitig mit dem Lombarden schrieben, ganz andere Zahlen und zum Theil auch ganz andere Sakramente.

146) Epist. 10. (Bibl. max. T. XXIV. p. 937.)

147) Sentt. lib. V. P. III. c. 13: Confessio non est opus dei, sed hominis, nec habet aliquam vim nisi ex caritate. Ergo confessio non est sacramentum Novi Testamenti. Aehnlich urtheilt derselbe auch über die Ehe.

148) Dialog. miraculorum. dist. 3. c. 1.

149) Can. 7. u. 8. (cf. Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 3. c. 9.): Horribile nimis est, quod in quibusdam ecclesiis locum venalitas perhibetur habere, ita ut pro episcopis vel abbatibus seu quibuscunque personis ecclesiasticis ponendis in sedem, sive introducendis presbyteris in ecclesiam nec non et pro sepulturis et exequiis mortuorum et benedictionibus nubentium seu aliis sacramentis aliquid requiratur. — Ne igitur haec de caetero fiant, vel pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem vel sacerdotibus instituendis aut sepeliendis mortuis seu benedicendis nubentibus seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur, districtius prohibemus.

Dogma. Denn während er in dem im Jahre 1210 den zur allgemeinen Kirche zurückkehrenden Waldensern vorgeschriebenen Glaubensbekenntniß die Ordination nicht mit unter den Sakramenten nannte, deren Anerkennung er von ihnen verlangte[151]), führte er dagegen in einem Erlaß an den Patriarchen von Constantinopel vom Jahre 1204 als solche auch die Consekration der Kirchen, Altäre und des Kelches mit auf[152]). Auch das im Jahre 1229 gegen die Albigenser gehaltene Concil zu Toulouse weiß nur von fünf kirchlichen Sakramenten, als welche die Eucharistie, Taufe, Confirmation, Ordination und letzte Oelung (ausgeschlossen werden also die Buße und Ehe) aufgeführt werden[153]). Der Priester Robert, mit dem Zunamen Paululus (c. a. 1178) führt zwar bereits alle vom Lombarden genannten Sakramente auf, bezeichnet sie aber ausdrücklich nur als die sieben Hauptsakramente (septem sunt principalia sacramenta), womit er offenbar andeuten will, daß er auch noch von anderen neutestamentlichen Sakramenten wisse, wenn diese auch an Rang jenen sieben nicht gleichstehen[154]). Noch Andere, wie Alanus ab Insulis[155]), Wilhelm von Auxerre[156]), Richard Poore[157]) folgen zwar dem Lombarden nicht bloß darin, daß sie die von diesem genannten Sakramente sämmtlich ebenfalls als Sakramente bezeichnen, sondern auch darin, daß sie nur diese, wie es scheint, als Sakramente anerkennen, sie führen diese aber auch nur der Reihe nach auf, ohne schon auf die Siebenzahl irgend ein Gewicht zu legen. Noch Andere, wie der Biograph des Otto von Bamberg, schließen sich wenigstens, was Benennung und Ordnung der Sakramente betrifft, noch nicht an die vom Lombarden eingeführte Sitte an[158]). Erst seit Alexander von Hales, nachdem überhaupt das Lehrbuch des Lombarden zu allgemeinerem Ansehn ge-

150) Can. 66. (ebendas. c. 42.): Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit, quod quidam clerici pro exequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt et extorquent. — — Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus — statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta.

151) Epist. d. 4. Id. Maji a. 1210.

152) Decret. Gregor. IX. lib. I. tit. 15. c. 1. §. 8.

153) Lib. sentt. inquisitionis Tholosanae (Anhang zu Philipp Limborch, historia inquisitionis. Amstel. 1692.), woselbst es p. 37. von den Albingensern heißt: Et singillatim omnia sacramenta ecclesiae, scil. eucharistiae et altaris ac baptismi aquae corporalis et confirmationis et ordinis et extremae unctionis depravant et asserunt impie inania atque vana.

154) De caerimoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis c. 12.

155) De fide catholica lib. I. c. 41. 156) Summ. lib. IV. tr. 3.

157) Constitution. (c. a. 1217.) c. 13. bei Mansi T. XXII. p. 1106 sqq.

158) So braucht er statt des Ausdrucks extrema unctio noch den früher gebräuchlichen unctio infirmorum, und statt poenitentia den Ausdruck: per poenitentiam reconciliatio lapsorum, und nennt die unctio infirmorum bereits an dritter

langt war, galt die Zählung von sieben Sakramenten in der von diesem eingeführten Ordnung und Benennung als allgemein anerkanntes Dogma. 5. Daß Petrus Lombardus der Erfinder der Siebenzählung gewesen, kann endlich auch schon darum nicht für unwahrscheinlich gehalten werden, weil dieß ganz zu der Stellung paßt, welche dieser überhaupt hinsichtlich der Entwickelung der Dogmen einnimmt, sofern er, wenn er auch nicht eigentlich schöpferisch auf dieselben eingewirkt hat, doch sich diesen gegenüber auch durchaus nicht bloß receptiv verhielt, sondern sich vielmehr dem dogmatischen Materiale durchweg kritisch gegenüberstellte, indem er in der Regel nicht bloß die durch die gefeiertsten Auctoritäten gebilligten Ansichten neben einander stellte, sondern diese auch gegen einander abwog, und danach selbstständig, meist mit richtigem Takte, seine eigene Ansicht sich bildete, das am besten nach seiner Ansicht in das System Passende billigend, das Andere zurückweisend. Kann man nun mit Recht sagen, daß Petrus Lombardus gerade durch dieses Verfahren einer ganzen Menge einzelner Dogmen eine bestimmtere Gestalt gegeben habe, als sie bis dahin gehabt hatten, so kann hierdurch die Ansicht, die sich unabhängig davon uns ergeben hat, daß der Lombarde zuerst aus der Menge der bis dahin als Sakramente geltenden Dinge die bekannten sieben ausgewählt habe, und daß er somit der Urheber dieser Zählung sei, nur bestätigt werden.

Scheint nun dieses mit aller Wahrscheinlichkeit angenommen werden zu dürfen, so entsteht jedoch für uns die Frage, wie es sich wohl erklären lasse, daß man aus der großen Zahl der bis dahin angenommenen Sakramente gerade sieben, und zwar diese sieben, ausgewählt, und daß man gerade damals dieß und mit so großer Einstimmigkeit gethan habe? Es scheint dieß in dem Zusammenwirken verschiedener Ursachen seinen Grund zu haben. Für's Erste ist hervorzuheben, daß, wie überhaupt, so auch in diesem Punkte, die Scholastik nach Klarheit und Bestimmtheit drängte. Bei einem Schwanken über die Zahl der Sakramente, wie es bis dahin bestanden hatte, konnte man sich ferner ebenso wenig befriedigt fühlen, als bei der Unbestimmtheit in anderen Glaubensartikeln. Zu einer Feststellung der Zahl der Sakramente drängte aber insbesondere das Bedürfniß, endlich einmal über das Wesen des Sakramentes zur Klarheit zu gelangen. Hing doch die Bestimmung des Sakramentsbegriffes eng zusammen mit der Ansicht darüber, was man zu den Sakramenten zu rechnen habe. Wie konnte man

---

Stelle, darauf: eucharistia, per poenitentiam reconciliatio lapsorum, conjugium, ordinatio. — Auch Alanus ab Insulis führt die Sakramente in durchaus abweichender Ordnung auf, nämlich baptismus, sacramentum extremae unctionis, matrimonium, ordo, eucharistia, poenitentia, confirmatio.

sagen; welches die allen einzelnen Sakramenten gemeinsame Natur sei, wenn man nicht zuvor wußte, was zu den Sakramenten gehöre und was nicht? Man mußte also schon durch das Bedürfniß, den Sakramentsbegriff festzustellen, sich getrieben fühlen, die Menge der bis dahin mit dem Ausdruck Sakrament bezeichneten Dinge einer Musterung zu unterwerfen. Geschah aber einmal dieß, so mußte man auch erkennen, daß nicht alle durch diesen Namen ausgezeichneten Dinge denselben in gleichem Sinne führen. Schon manchen früheren Theologen war dieß nicht ganz verborgen geblieben, und sie hatten in Folge dessen mannigfache Versuche gemacht, die große Menge der sogenannten Sakramente in verschiedene Klassen zu theilen, wie Hugo von St. Victor, Alger von Clugny, Abälard, Hugo von Rouen, Geroch von Reichersberg. Dieselbe Erkenntniß mußte, sobald man den Begriff des Sakramentes schärfer ins Auge faßte, dahin führen, die Zahl der Sakramente zu beschränken, indem man das gar zu Differente aus der Zahl derselben ganz ausschied. Es geschah dieß jetzt, indem man sämmtliche Dinge, die man nur noch in uneigentlichem Sinne als Sakramente glaubte gelten lassen zu dürfen, durch den gemeinsamen Namen der sacramentalia zusammenfaßte, und sie den im engeren Sinne sogenannten Sakramenten als den sacramenta κ. ε. gegenüberstellte. Ferner hatte man zur endlichen Feststellung der Zahl der Sakramente aber auch eine äußere Veranlassung in den gerade jetzt massenhaft in der Kirche auftretenden Häretikern, welche die meisten der von der allgemeinen Kirche recipirten Sakramente völlig zurückwiesen. Konnte man nicht umhin, diesen in Bezug auf viele Dinge Recht zu geben, so mußte man sich um so mehr gedrungen fühlen, in Bezug auf andere Sakramente die Lehre der Kirche zu rechtfertigen. Diese Nothwendigkeit mußte aber von selbst dazu führen, daß die Kirchenlehrer unter einander sich über die Zahl der Sakramente vereinigten.

Dabei könnte nun auffallend erscheinen, daß man, wenn man einmal behufs der genaueren Bestimmung des Begriffs die Zahl der Sakramente beschränkte, nicht zur Zweizahl der alten Kirche zurückkehrte, da man doch bei genauerer Betrachtung sich unmöglich verhehlen konnte, daß die übrigen fünf aufgenommenen Sakramente, insbesondere die der Buße und Ehe, nur äußerst künstlich mit der Taufe und dem heiligen Abendmahl unter Einen Begriff zu bringen seien. Der Grund zu dieser unleugbaren Inconsequenz liegt offenbar in der Macht der kirchlichen Tradition, durch welche eine Menge von Handlungen allmählich in gleiche Reihe mit der Taufe und dem Abendmahl getreten war. Die Tradition übte offenbar eine noch größere Macht aus, als der Begriff. Die Scholastiker ließen sich, wie überhaupt, so auch hierin

durch den Begriff nur so weit bestimmen, als es möglich war, ohne mit der Tradition ganz zu brechen.

Nun war aber außer den fünf den altkirchlichen hinzugefügten Sakramenten in der kirchlichen Tradition noch manches Andere mit Taufe und Abendmahl in gleiche Linie getreten, wie die Sakramente der Katechumenen, der Fußwaschung, der Kirchweihe, der Bischofsweihe. Man könnte sich wundern, daß, wenn man sich einmal durch die Tradition bestimmen ließ, man diese nicht auch in die Reihe der Sakramente mit aufnahm. Sollte die Rücksicht auf die Natur dieser Dinge bestimmend gewesen sein? Gewiß nicht! Bei auch nur etwas genauerer Betrachtung mußte sich jeder sofort sagen, daß die sieben aufgenommenen Sakramente ganz und gar nicht durch Einheit der Natur mit einander verbunden seien, daß vielmehr die Ehe und Buße den übrigen fünf Sakramenten viel unähnlicher seien, als manches Andere, das man hätte aufnehmen können, z. B. die Weihung der Katechumenen, die Fußwaschung, Bischofsweihe, Königsweihe, Mönchsweihe. Wie läßt es sich nun erklären, daß dessenungeachtet diese ausgeschlossen, jene aufgenommen wurden? Gewiß läßt sich ein ausreichender innerer Grund dafür nicht anführen. Nur äußere Gründe scheinen bestimmend gewesen zu sein. Das Wahrscheinliche dürfte nämlich sein, daß der Lombarde diejenigen in die Zahl der Sakramente aufnahm, für welche sich zufällig die meisten damals als Auctoritäten geltenden Männer ausgesprochen hatten, und in Bezug auf welche daher am Wenigsten Widerspruch zu fürchten war. Durch welche Auktoritäten er sich in diesem Punkte gerade habe bestimmen lassen, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Doch dürfte die Vermuthung nicht zu verwerfen sein, daß er die Ansichten des Abälard, Hugo von St. Victor (nach der Summa) und Robert Pulleyn über die Zahl der Sakramente mit einander verglichen und so seine eigene sich gebildet habe[159]). Sehen wir nämlich genauer zu, was diese drei über die Zahl der Sakramente sagen, so

159) Vergl. Steitz's Artikel „Sakramente" in Herzog's Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Bd. XIII. S. 243.

160) Isidor. Hisp. allegor. ex Nov. Test. §. 62. (Opp. T. II. p. 329.).

161) z. B. Arnold. Bonaevall. in s. Schrift de cardinalibus Christi operibus.

162) Isidor. sententt. lib. I. c. 19. §. 1. (T. II. p. 28 f.)

163) Isidor. sentt. lib. I. c. 18. §. 13. p. 28. Quaest. in Exod. c. 29. §. 1. p. 216.

164) Isidor. sentt. lib. II. c. 37. §. 8. 9. — Quaest. in Deut. c. 16. p. 266. — Allegor. ex Novo Testam. §. 33. p. 327. — Hugo a St. Vict. Summ. sentt. tract. III. c. 16.

165) Isidor. sentt. lib. II. c. 37. §. 7. p. 70. vergl. c. 37. §. 2. p. 71.

166) z. B. Jonas Aurel. de institutione laicali lib. I. c. 5. p. 262, wo nach Orig. hom. I. in lib. Lev. folgende semptem remissiones peccatorum unterschieden

finden wir nicht nur, daß sie alle drei nur solche Sakramente nennen, die zur Siebenzahl gehören, sondern auch, daß sie alle drei einander zur Siebenzahl ergänzen, so daß, was dem Einen an dieser Zahl fehlt, von den beiden Anderen hinzugefügt wird. Während sie alle drei Taufe, Confirmation und Eucharistie nennen, führt Abälard außer diesen noch die Krankensalbung und die Ehe, Hugo die Krankensalbung und die Buße, Robert Pulleyn die Beichte und die Ordination an. Nicht auffallen darf uns ferner, daß die späteren Scholastiker ohne Weiteres dem Lombarden hinsichtlich der von ihm ausgewählten Sakramente folgten. War ja überhaupt die Form, in welcher der Lombarde die einzelnen Dogmen ausgesprochen hatte, in den meisten Punkten für die spätere Scholastik entscheidend, indem sein Lehrbuch Jahrhunderte lang die Grundlage bildete, auf welcher fast alle weiteren dogmatischen Erörterungen sich bewegten. Daß mehrere der von ihm genannten Sakramente nicht geringe Schwierigkeiten darboten, konnte die Scholastiker nicht hindern, sie als Sakramente anzuerkennen, wie sie denn überhaupt durch Schwierigkeiten so wenig zurückgeschreckt wurden, daß sie in dem Entgegentreten derselben vielmehr eine erwünschte Gelegenheit sahen, ihren Scharfsinn zu üben und an den Tag zu legen. Dergleichen Schwierigkeiten konnten um so weniger entscheidend sein, als die Scholastiker ja nicht schon von einem fest begrenzten Sakraments-Begriff ausgingen, sondern vielmehr einen solchen erst durch Betrachtung der gegebenen Sakramente zu gewinnen suchten. Mitwirkend für die Anerkennung der gerade vom Lombarden ausgewählten Sakramente war gewiß auch der Umstand, daß er dieselben gerade durch die bedeutungsvolle Siebenzahl begrenzt hatte. Hatte man sich doch schon längst daran gewöhnt, diese Zahl auf alles Mögliche anzuwenden. So sprach man von sieben Zeitaltern der Welt[160]), von sieben Werken Christi[161]), von sieben Regeln der heiligen Schrift[162]), von sieben auf die Nächstenliebe sich beziehenden Geboten[163]), von sieben Hauptlastern[164]), sieben Haupttugenden[165]), sieben Arten der Sündenvergebung[166]), von einer siebenfachen Gnade

werden: 1. die durch die Taufe bewirkte, 2. in passione martyrii, 3. per eleemosynam, 4. per hoc, quod et nos remittimus peccata fratribus nostris, 5. cum converterit quis peccatorem ab errore viae suae, 6. per abundantiam charitatis, 7. per poenitentiam. — Rodulphus archiep. Bituric. (842—66.) in cap. 33. (Mansi, concil. coll. T. XIV. p. 959): Septem modis peccata dimitti scriptura sancta demonstrat. Primo in baptismate, secundo per martyrium, tertio per eleemosynam, — quarto, si remittat quis peccanti in se peccata sua, — quinto, si per praedicationem quis et bonorum operum exercitium alios ab errore suo convertat, — sexto per caritatem, — septimo per poenitentiam. — His ergo septem modis et remissio datur et aeternae retributionis praemium adquiritur. — Ganz ähnlich Bruno Herbipolensis episc. († 1045) in Psalm. VI. (Bibl. max. T. XVIII. p. 82.).

Gottes[167]), sieben Gaben des heiligen Geistes[168]). Ja man sprach auch vor dem Lombarden sogar von sieben Sakramenten[169]), wenngleich in anderem Sinne. Wie hätte sich unter solchen Umständen der Kirche nicht empfehlen sollen, wenn ein so angesehener Kirchenlehrer, wie der Lombarde, den Versuch machte, nun auch die eigentlichen Sakramente auf die Siebenzahl zu reduciren! um so mehr, als sich ja die sieben Sakramente als die Mittel ansehen ließen, durch welche die siebenfache Sündenvergebung[170]), die siebenfache Gnade Gottes[171]), die sieben Gaben des heiligen Geistes[172]) dargereicht werden, oder auch als die sieben Gegenmittel gegen die sieben Hauptsünden, oder als sieben Unterstützungsmittel der sieben Haupttugenden[173])! Zu allem dem kommt nun noch, daß, so sehr die Tradition manche andere Gebräuche, wie die Darreichung des Salzes, die Fußwaschung, die Kirchweihe, die Bischofsweihe hochstellte und die feste Aufnahme derselben unter die Sakramente begünstigte, doch gegen jeden derselben sich Mancherlei sagen ließ, wodurch die Beibehaltung derselben in der Reihe der Sakramente erschwert wurde. So pflegte die Darreichung des Salzes seit Einführung der Kindertaufe unmittelbar mit dem Taufact verbunden zu werden, und es war somit kein rechter Grund mehr vorhanden, sie ferner als besonderes Sakrament zu betrachten. Die Fußwaschung aber war nie in den allgemeinen Gebrauch der Kirche übergegangen, und man hatte über ihre Wirkung bisher nicht zur Einstimmigkeit kommen können. Dazu kam, daß, wenn man die Buße und die letzte Oelung unter die Sakramente aufnahm, jene als überflüssig erscheinen mußte. Ferner die Kirchweihe konnte deßwegen nicht hierher zu gehören scheinen,

---

167) Gregor. M. Moral. lib. 35. c. 8. n. 18: Universalis ecclesia ut plena septiformis gratiae spiritu signaretur, Elisaeus super puerum mortuum septies inspirasse dicitur. Super extinctum quippe populum dominus veniens quasi septies oscitat, quia ei dona spiritus septiformis gratiae misericorditer tribuit. — Isidor. sententt. lib. II. §. 9: Sicut princeps septem vitiorum, superbia, nos eorum potestatibus subdit, ita Christus septiformi gratia plenus a dominatu vitiorum nos eruit et quos illa addicit septemplici vitio, iste liberat septiformis gratiae doño. — Allegor. ex N. Test. §. 39. p. 327. — Theodulph. Aurel. de ordine baptismi (Bibl. max. T. XIV. p. 12.): Septiformis gratiae spiritus per chrismatis unctionem conceditur. — Berno Augiens., de quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus c. 3. — Abaelard, epitom. c. 29. — Hugo Rotomag. dialogg. lib. II. §. 15.

168) Isidor. Quaest. in Exod. c. 22. T. II. p. 213. — Gratian., concordia discordantium canonum P. II. c. 30. qu. 1. can. 1. — Petr. Damian. Serm. X. (in coena dom.) T. II. p. 46. — ad Gislerum episc. c. 8. T. III. p. 370. — Hugo a St. Vict. Summae tr. III. c. 17.

169) Petr. Damian. epist. lib. VIII, 10. T. I. p. 289: Quae sunt autem sigilla, quibus liber evangelicus obsignatus dicitur, nisi septem illa sacramenta, quibus utique totus ordo dominicae dispensationis impletur? videlicet incarnatio domini, nativitas, passio, resurrectio, ad coelos ascen-

weil durch sie nicht unmittelbar die Menschen, sondern ein lebloser Gegenstand geweiht wurde. Am Wenigsten schien gegen die Bischofsweihe eingewendet werden zu können, daher denn auch in Bezug auf sie, wie später gezeigt werden wird, die Zweifel nicht ganz verstummten. Doch konnte man wenigstens zum Schein einwenden, daß der Bischof nicht sowohl im Besitz höherer Gnadengaben, als höherer Machtbefugniß sei, als der Presbyter.

Nachdem einmal die Zählung von sieben Sakramenten in allgemeine Aufnahme gekommen war, war es ein Leichtes, die Zählung auch durch Vernunftgründe zu rechtfertigen. Man ging behufs dieser Rechtfertigung von einer dreifachen Betrachtungsweise der Sakramente aus. Man betrachtete sie entweder als Heilmittel der menschlichen Krankheit, oder als Unterstützungsmittel der menschlichen Tugend, oder endlich als Mittel, durch welche das geistliche Leben der Menschen überhaupt vollendet werde. Ging man von der ersteren Betrachtungsweise aus, so folgerte man die Siebenzahl in einer dreifachen Weise, entweder indem man auf die Natur des Heilmittels als solchen achtete, und aus dieser Natur die Nothwendigkeit der Siebenzahl abzuleiten suchte; oder indem man auf das Wesen der menschlichen Krankheit achtete, und indem man diese als eine siebenfache erkannte, hieraus die Nothwendigkeit eines siebenfachen Heilmittels folgerte; oder endlich, indem man von der siebenfachen Verschiedenheit der Menschen, welche des Heilmittels bedürfen, ausging. Bei der zweiten Betrachtungsweise setzte man voraus, daß die menschliche Tugend in einer siebenfachen Gestalt zur Erscheinung komme, und folgerte hieraus, daß es

---

sio, deinde judicium, postremo regnum. Vergl. Serm. 53. T. II. p. 285. — Auch der Cardinal Humbert redet von sieben Sakramenten, durch welche die sieben Gaben des heil. Geistes mitgetheilt werden und die Wiedergeburt des Menschen zur Vollendung komme. Vergl. adv. Simoniacos lib. II. c. 20. p. 720: a primo pabulo sacrati salis usque ad confirmationem per episcopum, quae est septima sacramentorum regenerationis secundum eundem septemplicem Spiritum ad remissionem omnium peccatorum. — Vergl. auch die von Pitra (spicil. Solesmense Vol. II. u. III. Par. 1855.) edirte Clavis des Pseudo-Melito c. 11. §. 48. n. 4. u. c. 12. §. 7. n. 2: Septem lucernae candelabro impositae — septiforme ecclesiae sacramentum vel fides.

170) Vergl. z. B. Hugo von St. Victor, Summa tract. IV. c. 1. T. III. p. 453. — Peter Lomb. lib. IV. dist. 1.

171) Vergl. Bernhard Sermo in coena dom. §. 2. T. II. p. 175: Divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis.

172) So werden dem Otto von Bamberg von seinem Biographen die Worte in den Mund gelegt: Discessurus a vobis trado vobis . . . . . septem sacramenta ecclesiae quasi septem significativa dona spiritus sancti. — Ebenso auch die griechische Kirche, vergl. Conf. orthod. p. 154.

173) Vergl. die weiter unten anzuführenden Belege.

auch ein siebenfaches Unterstützungsmittel geben müsse. Ging man endlich von der dritten Betrachtungsweise aus, so folgerte man aus der Aehnlichkeit des leiblichen Lebens mit dem geistlichen, daß, wie zur Vollendung jenes etwas Siebenfaches erforderlich sei, so auch zur Vollendung dieses. So entstanden fünf verschiedene Hauptbeweise, die aber wieder in verschiedenen Formen ausgebildet wurden. Die beliebtesten dieser Formen sind folgende:

1. Da die Sakramente ihrem Wesen nach Heilmittel sind, so folgt ihre Zahl aus dem Begriffe des Heilmittels. Das Heilmittel ist nämlich seinem Wesen nach ein fünffaches: 1. medicina curativa, 2. conservativa, 3. praeservativa, 4. meliorativa, 5. universalis. Die medicina curativa kann aber wieder eine dreifache sein, eine Verschiedenheit, welche theils durch die Verschiedenheit des Heilverfahrens, theils durch die Verschiedenheit der zu heilenden Krankheit bewirkt wird [174]).

2. Da die Sakramente ihrem Wesen nach Heilmittel sind, so muß ihre Zahl den zu heilenden Krankheiten entsprechen. Nun ist aber die Krankheit des Menschengeschlechtes eine siebenfache. Folglich auch das Sakrament. Daß nun wirklich die Krankheit des Menschengeschlechtes eine siebenfache sei, suchte man in verschiedener Art nachzuweisen.

a. Man wies darauf hin, daß die Sünde eine dreifache: Erbsünde, Todsünde und läßliche Sünde, die Strafe der Sünde aber eine vierfache sei, nämlich: ignorantia, impotentia, concupiscentia und malitia, oder mit anderen Worten: 1. die Schwierigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, 2. die Schwierigkeit, im Guten fortzuschreiten, 3. die Schwierigkeit, den Lüsten des Fleisches Widerstand zu leisten, 4. die Schwierigkeit, den Versuchungen Widerstand zu leisten [175]).

b. Man wies darauf hin, daß die Krankheit theils in den einzelnen Gliedern, theils in dem Organismus der Kirche als solchem sich finde. In den einzelnen Gliedern finde sich nämlich ein fünffacher Mangel: eine doppelte Schuld (Erbschuld und Schuld von den Thatsünden) und eine dreifache Strafe, (1. bei dem in das Leben Eintretenden als Strafe der Erbsünde: Geneigtheit zum Bösen, 2. bei dem weiter im Leben Fortschreitenden als Strafe für die Thatsünden geistige Schwäche, die den Abfall möglich

174) So im Wesentlichen Wilhelm von Auxerre, lib. IV. tract. 3 und Bonaventura, Compend. VI, 5.

175) So Alex. v. Ales, Summa theol. lib. IV. qu. 8. membr. 7. art. 2. Bonavent., Compend. lib. VI. c. 5. Gabr. Biel, lib. IV. dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

mache, 3. bei den aus diesem Leben Abscheidenden Schwäche des Geistes und des Leibes, die den Uebergang in das jenseitige Leben erschwere). In dem Ganzen der Kirche finde sich aber ein doppelter Mangel, d. h. Unvollständigkeit in geistlicher und leiblicher Hinsicht[176]).

c. Nach einer andern Betrachtungsweise ist der Mangel in den einzelnen Gliedern ein sechsfacher, in dem Ganzen der Kirche ein doppelter. In dem einzelnen Menschen zeige er sich nämlich entweder als gänzliche Abwesenheit geistlichen Lebens, oder als Schwäche der Lebenskraft in den erst kürzlich zum Leben Erwachten, oder als Geneigtheit zum Fall, oder als thatsächlicher Fall nach der Taufe, oder darin, daß auch nach geschehener Buße immer noch ein Rest der Sünde übrig bleibe, oder endlich als fleischliche Lust. In dem Ganzen der Kirche zeige er sich theils darin, daß durch das fortwährende Sterben Einzelner die Zahl immer von Neuem unvollständig werde und einer Ergänzung bedürfe, theils darin, daß die Menge einer Leitung bedürfe. Sonach würde es gegen diesen achtfachen Mangel eines achtfachen Heilmittels bedürfen, wenn nicht gegen den sechsten und siebenten Mangel dasselbe Heilmittel ausreichte, die Ehe[177]).

d. Man wies auf die siebenfache Gestalt hin, in welcher die Sünde sich zu äußern pflege, nämlich als superbia, invidia, acedia, ira, avaritia, gula, concupiscentia[178]).

3. Da die Sakramente ihrem Wesen nach Heilmittel für die Menschen sind, so muß die Zahl derselben eine ebenso große sein, als die Zahl der Verschiedenheiten ist, welche unter den der Heilung bedürftigen Menschen sich findet. Solcher Verschiedenheiten gibt es aber sieben, folglich auch sieben Sakramente. Daß es nun sieben solcher Verschiedenheiten gebe, wies man in folgender Weise nach: Die Christen, sagte man, sind Streiter Christi. Wie es nun unter den gewöhnlichen Streitern eine siebenfache Verschiedenheit gibt, so auch unter den geistlichen. Sie sind nämlich a) solche, die in den Kampf eintreten, b) solche, die mitten im Kampfe darin stehen, c) solche, die sich erholen, um zum weiteren Kampfe neue Kräfte zu sammeln, d) solche, die verwundet worden sind und nun einer Heilung ihrer Wunden bedürfen, e) solche, welche die übrigen Soldaten theils befehligen, theils bedienen, f) solche, welche ausgedient haben

---

176) So Alex. v. Ales a. a. O. 177) So Thomas Aq. Summa qu. 65. art. 1.

178) So Albertus der Gr. lib. IV. dist. 2. art. 1. — Berthold von Chiemsee, deutsche Theol. 58, 8. 414.

und als Invaliden den Kampfplatz verlassen, g) Recruten, die zur Ergänzung der Zahl neu eintreten[179].

4. Da die Sakramente ihrem Wesen nach Unterstützungsmittel der christlichen Tugend sind, so muß es ebenso viele Sakramente geben, als Hauptformen der christlichen Tugend. Letzterer gibt es aber sieben, nämlich die drei theologischen Tugenden (virtutes theologicales): Glaube, Hoffnung, Liebe, und die vier Cardinaltugenden: Klugheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mäßigung. Jeder dieser sieben Tugenden entspricht ein Sakrament, welches geeignet ist, sie gerade zu fördern. Doch ist man in der näheren Angabe, welche Sakramente den einzelnen Tugenden entsprechen, nicht vollkommen einstimmig[180].

5. Da die Sakramente ihrem Wesen nach Mittel sind, durch welche das geistliche Leben des Menschen entsteht und seiner Vollendung entgegengeführt werden soll, so muß bei der Aehnlichkeit der Entwickelung des geistlichen Lebens mit der des leiblichen die Zahl der Sakramente der Zahl der Mittel entsprechen, durch welche das sinnliche Leben entsteht und vollendet wird. Solcher Mittel gibt es aber sieben. Zur Entstehung und Vollendung des sinnlichen Lebens gehört nämlich etwas Doppeltes: die Entstehung und Vollendung der einzelnen Personen und die der Gemeinschaft. Zur Entstehung und Vollendung der einzelnen Personen hinsichtlich ihres sinnlichen Lebens gehört aber an sich etwas Dreifaches: Geburt, Wachsthum, Nahrung, Dieses Dreifache würde ausreichen, wenn der Mensch nicht dem Leiden und der Krankheit unterworfen wäre. Da er thatsächlich diesen unterworfen ist, bedarf er außerdem noch eines Zwiefachen: 1. der Heilung seiner Krankheit, 2. der Herstellung zur ursprünglichen Gesundheit durch eine angemessene Diät und Be-

---

179) So Robertus Paululus, de caerimoniis, sacramentis, offic. et observ. eccl. lib. I. c. 12. Albertus M. a. a. O. Bonavent. a. a. O. Guilelm. Cadurc. b. Martène thes. nov. T. IV. p. 680.

180) So Alex. v. Ales a. a. O. Albert. d. Gr. a. a. O. Bonavent. a. a. O. Thomas Aq. a. a. O. Durandus a. a. O. Biel a. a. O.

181) So unter verschiedenen Modificationen Thomas a. a. O., Durandus, Comment. in sententt. lib. IV. dist. 2. qu. 2., Concil. Florent. b. Carranza p. 678., Raymundus de Sabunde, theol. nat. tit. 281 sqq. Biel a. a. O. (p. 51.).

182) Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 5. — Andere wie Berthold von Chiemsee sahen auch in den fünf Broden und zwei Fischen (Matth. 14, 17 ff.) ein Symbol der sieben Sakramente. Vergl. Berth. deutsche Theol. 58, 8. 414.

183) Durand. prooem. in IV. libr.: Sicut mundus sensibilis recipit influentiam a corporibus coelestibus, maxime autem a septem stellis, quae planetae dicuntur, sic corpus ecclesiae militantis recipit influentiam vitae spiritualis a Christo mediantibus septem sacramentis et mystice stellae vocantur Apoc. c. 1.

184) Reineri summa de Catharis et Leonistis etc. (Bibl. max. T. XXV.) p. 268: Cathari quatuor habent sacramenta, falsa tamen et inania, quae sunt

wegung. Zur Vollendung der Gesammtheit aber hinsichtlich ihres sinnlichen Lebens gehört etwas Doppeltes: 1. daß die Gesammtheit regiert wird, 2. daß sie sich immer von Neuem ergänzt, bis die Vollzahl erreicht ist. Folglich muß es sieben Sakramente geben [181]).

Doch suchte man die Siebenzahl der Sakramente nicht bloß aus dem Wesen dieser selbst zu rechtfertigen, sondern auch aus der heiligen Schrift, in welcher man an verschiedenen Stellen sowohl des alten als des neuen Testaments die sieben Sakramente abgebildet fand, wie durch die sieben Augen auf dem Einen Stein (Zach. c. 3 v. 9), den siebenarmigen Leuchter der Stiftshütte (2 Mos. c. 5. 4 Mos. c. 8), die sieben Waschungen Naemans (2 Kön. c. 5), die sieben Siegel, mit denen nach der Offenbarung Johannis das Buch in der Hand dessen, der auf dem Stuhle sitzt, verschlossen, und welche nur allein das Lamm zu erbrechen im Stande ist, die sieben Sterne in der Hand des Menschensohnes, die sieben Brode, mit denen Christus das Volk gesättigt [182]). Ja man sah auch in der äußern sichtbaren Welt Analoga der sieben Sakramente, wie in den sieben Planeten [183]).

Wenn hiernach die Lehre, daß es sieben, nicht mehrere und nicht wenigere, und zwar die früher genannten, Sakramente gebe, der Kirche jener Zeit im Allgemeinen als eine wohlbegründete erschien, so fehlt es doch auch in jener Zeit in der abendländischen Kirche keineswegs an abweichenden Ansichten. Bekannt ist, wie die meisten Häretiker jener Zeit über das, was man unter die Sakramente zu rechnen habe, ganz anders dachten, als die römische Kirche, wie die Catharer und Albigenser, von denen ein Theil nur vier (Handauflegung, Eucharistie, Buße und Ordination) anerkannten [184]), ein anderer sogar gegen alle von der allgemeinen Kirche angenommenen Sakramente [185]) oder wenigstens die meisten derselben [186]) protestirten; die Petrobrusianer, welche das

---

manus impositio (consolamentum), panis benedictio, ... poenitentia et ordo.

185) Ibid. p. 265: Omnia sacramenta ecclesiae damnant. — p. 267: Item quod omnia sacramenta ecclesiae nihil prosint ad salutem et quod non sint vera sacramenta Christi et ejus ecclesiae, sed deceptoria et diabolica. — Lib. sentt. inquisitionis Tholosanae p. 37: Et singillatim omnia sacramenta ecclesiae sc. eucharistiae et altaris ac baptismi aquae corporalis et confirmationis et ordinis et extremae unctionis depravant et asserunt impie inania atque vana.

186) Petri histor. Albigensium etc. apud Bouquet, recueil des historiens de Gaules et de la France. Par. 1818. T. XIX. p. 5: Sacramenta ecclesiae usque adeo annullabant, ut sacri baptismatis undam ab aqua fluviali non distare, sacrosancti corporis Christi hostiam a pane laico non differre, publice dogmatizarent: simplicium auribus hanc instillantes blasphemiam, quod Christi corpus, etsi magnitudinem Alpium in se contineret, jam dudum consumptum a comedentibus et adnihilatum fuisset. Confirmationem, confessionem frivolas esse et inanes omnino reputabant. Sacrum matrimonium meretricium esse, nec aliquem in ipso salvari posse praedicabant filios et filias generando. — Alani de Insulis, de fide cath. lib. I. c. 39: Praedicti haeretici sacramentis eccle-

heilige Abendmahl verwarfen[187]; die Waldenser, welche in älterer Zeit die Kindertaufe, die Confirmation, das Abendmahl, die Ehe, Beichte und letzte Oelung mißbilligten[188], später zur altkirchlichen Lehre von zwei Sakramenten (Taufe und Abendmahl) zurückkehrten[189]; die Fratricellen[190]; die Apostoliker[191]; die Flagellanten, welche letzteren, zum Theil wenigstens, sämmtliche Sakramente verwarfen[192]; Peter Johann Olivi († 1297), der die Ehe aus der Zahl der eigentlichen Sakramente ausschloß[193]; Wicliffe, der nachzuweisen suchte, daß wenigstens die Confirmation und die letzte Oelung sich nicht hinreichend aus der Schrift begründen lassen[194]; Petrus *(Oxomensis)*, Lehrer der Theologie auf der Universität Salamanka (in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts), der den Satz aufstellte, daß die Buße mit Recht weder zu den Sakramenten des Alten, noch zu denen des Neuen Testaments gerechnet werden könne[195]; die Taboriten, welche nach ihrem Glaubensbekenntniß vom Jahre 1443 nur Taufe und Abendmahl als Sakramente anerkannten[196]; und endlich auch die Picarden[197]. Aber auch unter den als orthodox geltenden Kirchenlehrern bestanden noch vielfache Zweifel theils darüber, ob alle sieben von der Kirche angenommenen Sakramente dies im wahren Sinne

---

siasticis obviant. Dicunt enim, baptismum non valere homini ante annos discretionis. — c. 41: Item circa parvulos non habent locum caetera sacramenta, ut sacramentum extremae unctionis, matrimonium, ordo, eucharistia, poenitentia, confirmatio. — c. 66: Sunt etiam haeretici, qui derogant aliis quibusdam sacramentis, ut confirmationi, ordini et extremae unctioni. Dicunt enim, nullam esse virtutem sacramenti confirmationis, cum nec in evangelio nec in aliis libris novi testamenti legatur esse instituta a Christo vel ab ejus discipulis. — c. 67: Dicunt etiam fidei catholicae inimici, ordinem ut diaconatum vel sacerdotium non esse sacramentum, quod sic probare conantur: Non legitur in aliqua canonica scriptura apostolos ordinatos fuisse in sacerdotes, cur ergo eorum vicarios sic ordinari oportet? Item apostoli, qui majores sacerdotes dicti sunt, non leguntur uncti fuisse chrismate, cur ergo unguntur eorum vicarii? Praeterita merita faciunt et suffragantur, ut quis sit dignus aliquo officio, quid ergo confert ordo? — c. 68: Dicunt etiam extremam olei unctionem, quae datur infirmis, nec esse sacramentum, nec aliquem habere effectum, quia hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum non legitur. — Cf. Evervini Steindeldensis praepositi epist. ad Bernard. abb. bei Mabillon vet. analect. T. III. p. 456 sq.: damnant sacramenta praeter baptismum solum, et hunc in adultis, quod dicunt baptizari per Christum quicunque sit minister sacramentorum. — Guil. Neubrig. de rebus Anglic. II. c. 13. (Bouquet T. XIII. p. 108.): de divinis sacramentis perversa dixerunt, sacrum baptisma, eucharistiam, conjugium detestantes — — Cf. Reineri Summa l. l. p. 265.

187) Bibl. max. T. XXII. p. 1034. 1048. 1057.

188) Yvoneti tract. de haeresi Pauperum de Lugduno b. Martene, thes. T. V. p. 1779. — Vergl. auch Herzog, die römischen Waldenser. S. 212.

189) Catech. b. J. P. Perrin, histoire de Voudois. Genève 1619. p. 172. cf. p. 17. sq. p. 208. sq. p. 237. sq. p. 324—333. — Confess. apud J. Leger, histoire generale des églises évangéliques de Piemont ou Vaudoises. Leyde 1669. p. 95. art. 12, 13.

seien, theils darüber, ob nicht mit demselben Rechte noch manches Andere als Sakrament bezeichnet werden dürfe, und gewiß nicht mit Unrecht, da die Dinge, welche jetzt auf einmal durch den Namen Sakrament mit einander verbunden worden, mit der Behauptung, daß ihnen ausschließlich, und zwar allen in gleichem Sinne, dieser Name gebühre, in der That doch zu verschiedenartig, und die Gründe, weßhalb gerade sie, und nicht auch andere in die Zahl derselben aufgenommen worden, zu wenig einleuchtend waren, als daß nicht bei solchen, welche ohne Vorurtheil die Sache betrachteten, allerlei Bedenken hätten entstehen müssen. So ließ Raymund von Pennaforte († 1275) die Beichte nur als Sakrament im weiteren Sinne, als Zeichen der Reue gelten [198]), nicht wenige Andere, wie Wilhelm von Auxerre [199]), Jacob von Vitry [200]) (1240), Wilhelm Durandus [201]), Desiderius Erasmus [202]) sprachen dieselbe Ansicht in Bezug auf die Ehe aus. Ausführlicher sprach sich hierüber namentlich Durandus aus, der eingehend zu beweisen suchte, daß die Ehe jedenfalls nicht in demselben Sinne, als die übrigen Sakramente mit diesem Namen bezeichnet werden könne: 1. könne man, meint er, von der Ehe nicht sagen, daß sie

---

190) Joann. Trithemii chron. insigne monasterii Hirsaugiensis (ad ann. 1298.) (Bas. 1559.). 191) Ebendas. ad ann. 1239.

192) Gerson, contr. sectam Flagellantium T. II. ed. du Pin. p. 660. d'Argentré, collectio judiciorum de nov. error. T. I. p. 366: Quod post transitum Crucifratrum ecclesiae et coemeteria aqua, sal, cineres, oleum et chrisma ac caetera hujusmodi sacramenta debuerint et debeant pro non sacratis haberi, quod per nullum sacerdotem potuerint consecrari. — Quod sacerdotes baptismum aquae et aliorum sex sacramentorum legem praedicando docentes sint se ipsos cum populo eisdem credente spiritualiter occidentes. — Quod sacramentum confirmationis pro nullo et pro trufa debeat reputari. — Quod sacrorum ordinum sacramentum una cum sacerdotibus sit a deo simpliciter abjectum et contemptum.

193) d'Argentré, coll. jud. Tom. I. Lut. Par. 1728. p. 230.

194) Trialog. lib. IV. c. 2 – 25.

195) Er stellte den Satz auf: Quod sacramentum poenitentiae quantum ad collationem gratiae sacramentum naturae est, non alicujus institutionis veteris vel novi testamenti. Dieser Satz wurde unter Papst Sixtus IV. i. J. 1479 von einer zur Beurtheilung seiner Lehre niedergesetzten Congregation unter dem Vorsitz des Alphons Carillus, Erzbisch. von Toledo, verworfen, und er selbst genöthigt, ihn sowie mehrere andere häretische Behauptungen zu widerrufen.

196) Lenfant, histoire de la guerre des Hussit. Amst. 1731. T. II. p. 132 sqq.

197) Aeneae Sylv. histor. Bohem. c. 35.

198) Summa de poen. et matrim. lib. III. §. 12. — Auch in der griechischen Kirche wurde von dem Mönch Hiob um 1270 die Buße noch nicht unter die Sakramente gezählt. Vergl. Leo Allat. de eccl. or. et occid. perpetua consensione lib. III. c. 16. §. 10.

199) Summa theol. lib. IV. tr. 9. c. 4.

200) Vergl. Perrone, praelect. theol. ed. 27. Vol. II. p. 265.

201) Sentt. lib. IV. dist. 26. qu. 3.

202) Nov. Test. recogn. a Des. Erasmo c. annotatt. ejusd. Bas. 1522. annot. in epist. ad Rom. p. 370 sqq.

ebenso wie die übrigen Sakramente den heiligen Gegenstand, dessen Zeichen sie sei, in sich enthalte, 2. ebenso wenig, daß sie Gnade mittheile, 3. die äußere Handlung geschehe bei ihr nicht in Folge göttlicher Einsetzung, sondern nur in Folge sinnlichen Triebes, 4. endlich komme sie auch nicht, wie die übrigen Sakramente, dadurch zu Stande, daß von außen dem Menschen etwas mitgetheilt werde, sondern allein durch die gegenseitigen Zustimmungsworte. Andere, wie Albert der Große, bezeichneten auch die Weihung der Katechumenen[203]) als Sakrament, oder sie dehnten, wie Innocenz III.[204]), Skotus[205]) und Durandus[206]) das Sakrament der Ordination auch auf die Bischofsweihe, oder wie Wilhelm von Auxerre[207]) sogar auf die Weihe des Erzbischofs aus, oder man führte auch die Einsegnung der Ehe und die Leichenfeierlichkeiten mit unter den Sakramenten auf[208]). Noch Andere, wie Biel, sprachen die Ansicht aus, daß nicht bloß die Eucharistie selbst, d. h. der unter den Species des Brodes und Weines vorhandene Leib und Blut Christi, sondern, streng genommen, auch die Weihung der eucharistischen Elemente, sowie der Empfang derselben seitens des Communicanten unter die Sakramente zu rechnen sei, da alle Merkmale des Sakramentes auf sie passen, ferner, daß die Ordination, streng genommen, sieben oder acht verschiedene Sakramente in sich befasse, so daß man also eigentlich nicht bloß sieben, sondern weit mehrere neutestamentliche Sakramente zählen

---

203) Dist. 42. art. 5.

204) Epist. ad episc. Ferrariens. (c. a. 1212.) (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 43. c. 3: Praeterea sacramentum ordinis non solum pontificalis, sed sacerdotalis etiam et levitici ex institutione sua praecessit baptismum.

205) Op. Paris. lib. IV. dist. 24. qu. un. sch. 2.

206) Dist. 24. qu. 6. 207) Summa lib. IV. tr. 8. fol. 43.

208) Cf. Martène thesaur. T. IV. p. 903. §. 72. u. Manuale Henrici Sistaricensis episc. in synodo Sistaricensi approbatum §. 44. ibid. p. 1087. — In der morgenländischen Kirche zählte noch der Mönch Hiob um 1270 auch das Mönchsthum unter den Sakramenten auf. Vergl. Leo Allat. de eccl. or. et occid. perpetua consensione lib. III. c. 16. §. 10.

209) Dist. 8. qu. 1. art. 3. dub. 2: Consecratio eucharistiae est sacramentum proprie, quia omnes diffinitiones sacramenti datae a sanctis et doctoribus sibi conveniunt. Est signum visibile i. e. sensibile invisibilis gratiae, cujus similitudinem gerit et causa existit. — Nisi dentur aliae diffinitiones, quam magistri, Hugonis, Augustini, Scoti et aliorum sacramenta novae legis describentium, nihil invenio, quod non conveniat consecrationi. Et de quo praedicabitur diffinitio, de illo et diffinitum. Sed quid de usu sacramenti sc. ejus perceptione? Videtur similiter dicendum ex eisdem motivis. Nam ista perceptio sacramenti est quoddam signum significans gratiam ad spiritualem nutritionem suscipienti collatam ex opere operato, et hoc est institutione divina. Deus enim instituens, quod hac perceptione sacramenti percipiens spiritualiter nutriatur per gratiae augmentum, dedit ipsi sumptioni significationem. — In veritate et simpliciter loquendo plura sunt sacramenta, quam septem, ut patet de sacramento ordinis, quod sub se continet septem vel octo sacramenta a se ipsis distincta. Sic et species panis et

könne [209]). Zu beachten ist ferner, daß auch unter den gefeiertsten Scholastikern sich mitunter der Gedanke hervordrängte, daß die Confirmation eigentlich kein von der Taufe verschiedenes Sakrament, sondern nur eine dieselbe bestätigende und ergänzende Handlung sei [210]).

Wichtiger ist die Verschiedenheit, welche unter den Scholastikern hinsichtlich der Auffassung mehrerer Sakramente bestand, d. h. in der Ansicht darüber, worin bei ihnen das eigentlich Sakramentliche bestehe, oder was das sei, was ihnen den Charakter eines Sakramentes verleihe. Hinsichtlich der Taufe bestand darüber kein Zweifel. Denn so sehr man auch in früheren Zeiten darüber geschwankt hatte, ob man, wie es auch noch Hugo von St. Victor that [211]), schon das geweihte Wasser selbst als Sakrament anzusehen habe, oder erst die Anwendung dieses Wassers, so war doch seit Petrus Lombardus [212]) die letztere Ansicht in allgemeine Aufnahme gekommen. Aehnlich verhielt es sich mit der Confirmation und letzten Oelung. Denn auch hinsichtlich dieser hatte man die frühere Auffassung, nach welcher auch schon der Act der Weihung des Chrisma und Oeles, sowie dann das geweihte Chrisma und Oel selbst für Sakramente gehalten wurden, jetzt allgemein aufgegeben, und sah das Sakrament nur in der Anwendung des geweihten Chrisma und Oeles. Hinsichtlich der übrigen Sakramente dagegen traten auch jetzt noch verschiedene Auffassungen hervor. So hinsichtlich des Sakramentes der Eucharistie. Denn wenn man jetzt auch darin

---

species vini. Zwar fügt dann Biel hinzu: Sed illa sacramenta, quae ad idem ordinantur, licet in se sint plura, dicuntur tamen aggregatione et ordine ad eundem finem proximum unum sacramentum. Damit spricht er aber doch nur von Neuem aus, daß sie richtiger als mehrere Sakramente zu bezeichnen wären.

210) So lehrte Wilhelm von Auxerre, daß die Confirmation keinen von der Taufe verschiedenen Charakter mittheile, sondern diesen nur bestätige. Vergl. lib. IV. tr. 5. fol. 15. tr. 7. fol. 42. — Thomas bezeichnete ausdrücklich die die Confirmation bildende Handauflegung und Salbung als zur Taufe gehörige Handlungen. Vergl. dist. 6. qu. 2. art. 1: Circa baptismum triplex manus impositio datur. Una in catechismo, ut homo in fide roboretur in seipso, alia in exorcismo, ut roboretur in pugna adversus diabolum, tertia in confirmatione, ut roboretur confessione fidei contra pressuras mundi. — Circa baptismum est triplex inunctio. Una ante baptismum, quae fit oleo sancto, quod dicitur ad Catechumenos. Secunda fit post baptismum chrismate in vertice. — Tertia fit in confirmatione. — Vergl. auch Summ. qu. 65. art. 4: Confirmatio perficit baptismum, extrema unctio poenitentiam.

211) De sacram. christ. fid. lib. II. P. VI. c. 2: Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum dei. Aqua enim sola elementum esse potest, sacramentum esse non potest, donec accedat verbum ad elementum et sit sacramentum. Per verbum enim elementum sanctificatur, ut virtutem sacramenti accipiat.

212) Dist. 3. A.: Baptismus dicitur intinctio id est ablutio corporis exterior facta sub forma verborum praescripta. Si enim ablutio fiat sine verbo, non est ibi sacramentum, sed accedente verbo ad elementum fit sacramentum. Non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento.

übereinstimmte, daß nicht, wie man es früher oft angenommen hatte[213]), die Darreichung oder der Empfang der eucharistischen Elemente die Hauptsache bei diesem Sakramente sei, worin man jetzt vielmehr nur etwas zum Sakrament Hinzukommendes sah[214]), so fragte sich doch, ob man den Akt der Consecration der Elemente oder das Resultat der Consecration, nämlich den unter den Gestalten des Brodes und Weines vorhandenen Leib und das Blut Christi als Sakrament anzusehen habe. Die erstere war die gewöhnliche Ansicht[215]), während dagegen von Skotus[216]) und dessen Nachfolgern z. B. Biel[217]) die zweite Auffassung vertheidigt wurde. Hinsichtlich des Sakramentes der Buße zweifelte man, ob das Wesen desselben in der inneren Reue (contritio) liege, so daß auch schon diese allein, wenn sie wahrer Natur sei und die übrigen Theile des Sakramentes nicht verachtet werden, hinreiche, um der Wirkung, für welche dieses Sakrament eingesetzt worden, theilhaftig zu werden[218]), oder vielmehr in der Beichte vor dem Priester und in der durch letzteren geschehenden Absolution[219]), oder ob gar die Absolution allein das Wesentliche sei[220]), oder endlich ob Reue, Beichte und Genugthuung auf Seiten des Empfängers, die Absolution auf Seiten des

---

213) Vergl. Hugon. a St. Vict. Summ. tr. VI. c. 2: communicatio altaris, quae est sacramentum sacramentorum. — Bernard. Claraevall. Serm. in coena dom. §. 2. sqq.

214) Thom. sentt. lib. IV. dist. 8. qu. 2. art. 1: Usus materiae in hoc sacramento non est de essentia sacramenti sicut in aliis.

215) Cf. Thom. l. l.: Tota perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit. — Durand. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 3. §. 8: Sacramentum eucharistiae consistit in consecratione materiae.

216) Sentt. lib. IV. dist. 8. qu. 1.

217) Sentt. lib. IV. dist. 8. qu. 1. art. 1. not. 1. — qu. 3. art. 1. not. 3.

218) So Petr. Lomb. dist. 17. B. 22. C. — Petr. Pictav. sentt. P. III. c. 16. — Alan. ab Insulis de arte seu articulis catholicae fidei lib. IV. init. — Innocent. III. in II. psalm. poenitent. Opp. ed. Colon. 1552. fol. 116. — Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 21. membr. 1. cf. qu. 14. membr. 2. art. 1. §. 3: Duplex est poenitentia; quaedam, quae solummodo consistit in contritione; quaedam, quae consistit in contritione, confessione, satisfactione; utraque est sacramentum. Sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Saramentum poenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio enim est signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam (poenam dico infinitam quoad infinitatem illius commutandam in finitam). Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam et signum et causa remissionis quantum ad poenam aliquam. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 18. P. 1. art. 2. qu. 2. — Raymund. de Pennaforte summ. lib. III. §. 12.

219) So Biel sentt. lib. IV. dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1. — Cf. Thom. Summ. Suppl. qu. 10. art. 1: Poenitentia, in quantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur.

220) So Scotus, sentt. lib. IV. dist. 16. qu. 1: De poenitentia sacramento dico, quod ista tria nullò modo sunt partes ejus, quia, ut dictum est, poenitentia sacramentum est illa absolutio sacramentalis facta certis verbis etc. Hujus autem

Spenders in gleicher Weise zum Wesen des Sakramentes gehören [221]). Auch hinsichtlich des Sakramentes der Ordination bestanden verschiedene Ansichten, sowohl darüber: von welchem Punkte die Ordination beginne ein Sakrament zu sein, als auch darüber: bis zu welchem Punkte sie als Sakrament angesehen werden könne: ob nämlich schon die niederen Weihen einen sakramentlichen Charakter haben [222]) oder erst die höheren d. h. die Weihen vom Subdiakonat an, oder gar erst die Weihe des Priesters [223]), während alle früheren in die Kategorie der Sacramentalia gehören; und dann: ob mit der Ordination des Priesters dieses Sakrament seine Vollendung erreiche [224]), oder erst mit der des Bischofs [225]), oder gar mit der des Erzbischofs [226]). Besondere Unklarheit herrschte endlich hinsichtlich des Sakramentes der Ehe. Die Einen meinten, daß sie nur deßhalb ein Sakrament zu nennen sei, weil sie das Zeichen eines heiligen Gegenstandes sei, da alles Uebrige, was zur Eigenthümlichkeit der neutestamentlichen Sakramente gehöre, ihr abgehe [227]). Dagegen nahmen die Meisten an, daß Alles, was sonst das Wesen der neutestamentlichen Sakramente ausmache, auch bei ihr vorhanden sei. Doch ließ man sich meist auf die genauere

---

nulla pars est contritio, quae est quoddam spirituale in anima, neque confessio, quia nihil est ipsius sententiae sacerdotis, sed actus rei accusantis se, neque satisfactio, sed sequitur illam absolutionem sacramentalem.

221) Thom. Summ. P. III. qu. 86. art. 6.

222) Petr. Lomb. dist. 24. K. — Albert. M. dist. 24. art. 18. — Thom. dist 24. qu. 2. art. I. — Scot. dist. 24. qu. un.

223) Durand. dist. 24. qu. 1. §. 9: Ordo proprie et simpliciter dictus, et qui est sacramentum, est solum sacerdotium comprehendendo sub sacerdotio episcopatum, qui est sacerdotium completum et perfectum, caeteri autem dicuntur ordines secundum quid, nec sunt sacramenta, sed potius sacramentalia antecedentia ad sacerdotium de congruitate et non de necessitate, ut omnes inferiores ordines, quemadmodum sacramento baptismi adjuncta sunt exorcismus et catechismus. — qu. 2. §. 6: Ordo in generali acceptus non dividitur in speciales ordines sicut in sacramenta, sed sicut in sacramentum et sacramentalia, ita quod solum sacerdotium est ordo et sacramentum, caetera vero sunt ordines, non tamen sacramenta, sed solum quaedam sacramentalia cf. dist. 7. qu. 4. §. 21.

224) Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. T. II. c. 5: Sacerdos et pontifex sive summus sacerdos unus gradus est in sacramento, diversa tamen potestas in ministerio. — Petr. Lomb. dist. 24. K. L. — Thom. dist. 24. qu. 3. art. 2: Episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

225) Innocent. III. epist. ad episc. Ferrariens. (c. a. 1212.) in Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 43. c. 3. — Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 24. qu. un. sch. 2. — Durand. dist. 24. qu. 1. §. 9. qu. 6.

226) Guil. Altiss. Summ. lib. IV. tr. 8. fol. 43.

227) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 9. c. 4. qu. 1: Tria sunt bona conjugii sc. fides, bonum prolis et sacramentum. — Sacramentum: matrimonium significat conjunctionem Christi et ecclesiae, et secundum hoc est inseparabilitas in matrimonio, non tamen tertium bonum est ipsa inseparabilitas, ut multi dicunt. — Quod matrimonium est sacramentum, hoc est propter istud tertium bonum. — Durand. sentt. lib. IV. dist. 26. qu. 3.

Durchführung dieses Satzes nicht ein. In der Regel beschränkte man sich darauf, hervorzuheben, daß die Ehe 1. einen doppelten heiligen Gegenstand abbilde, nämlich einmal das Verhältniß Christi zur einzelnen gläubigen Seele, sodann das Verhältniß Christi zur Kirche im Ganzen, und daß, da das letztere Verhältniß ein unauflösliches und einiges sei, die Ehe als Sakrament a) unauflöslich, nämlich nur durch den Tod des einen der beiden Ehegatten trennbar, b) ein monogamisches Verhältniß sei; 2. daß sie eine eigenthümliche durch Christus an sie geknüpfte Gnade mittheile. Ob und inwiefern sie dagegen wie die übrigen neutestamentlichen Sakramente diese in sich enthalte, und *ex opere operato* mittheile, wurde mit Stillschweigen übergangen. Ebenso sprachen sich nur Wenige über den Minister dieses Sakramentes aus, noch Wenigere über Form und Materie desselben, und die Wenigen, welche über letztere sprachen, meinten entweder der Ehe Form und Materie ganz absprechen zu müssen, oder sie waren in der Bestimmung derselben ganz unsicher und schwankten zwischen den verschiedenartigsten Ansichten. Schwierigkeit machte namentlich zu bestimmen, welches denn das äußere Merkmal sei, an dem man die Ehe als Sakrament von der gewöhnlichen Ehe unterscheiden könne. Denn daß nicht jede Ehe als solche auch Sakrament, wenigstens ein Sakrament des neuen Bundes, genannt werden könne, darin stimmten fast alle Kirchenlehrer mit einander überein. Wenngleich nun die Wenigsten ausdrücklich auf diesen Punkt eingingen, so scheint doch, wie aus gelegentlichen Aeußerungen hervorgeht, die herrschende Ansicht folgende gewesen zu sein: Man nahm ein dreifaches Merkmal an, an dem man die Ehe als Sakrament von der nicht sakramentlichen unterscheiden könne:

---

228) Albert. M. sentt. lib. IV. dist. 6. art. 6. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 39. qu. 1. art. 1. u. 2. — Biel sentt. lib. IV. dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1. — Henrici VIII. assertio septem sacramentorum adv. Mart. Lutherum ed. 1523. p. 53. sq.: 1 Cor. 7, 12 sq. ostendit apostolus, quod, quum integra quaedam res sit conjugium, postquam alterutra pars ad fidem conversa est, sanctitas sacramenti totum sanctificat conjugium, quod prius totum fuit immundum. At cur istud conjugium plus haberet sancti, quam prius, quatenus conjugium est, nisi propter alterius accedentem fidem accederet conjugio sacramentalis gratia, quae ante baptismum, qui sacramentorum omnium janua est, ad infidelium conjugium non potuit ingredi!

229) So Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. XI. c. 8. u. 13. — Innocent. III. epist. ad episc. Ferrariens. (a. 1212.) (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 43. c. 3.).

230) Hugo a St. Vict. l. l.: Sacramentum conjugii omnibus gentibus commune esse dicitur, sanctitas autem sive virtus sacramenti non nisi in civitate dei nostri et in monte sancto ejus h. e. in fide et caritate, in ecclesia videlicet sancta et inter fideles esse perhibetur. — Innocent. III. epist. ad episc. Tiberiad. (a. 1212.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 19. c. 8: Sacramentum conjugii apud

1. Für das erste dieser Merkmale hielt man die Taufe der beiden Ehegatten. Man nahm an, daß die beiden Ehegatten bereits durch die Taufe in die Gemeinschaft Christi eingegangen sein müssen, wenn sie an der durch das Ehesakrament zu vermittelnden Gnade Antheil erhalten wollen. Und man begründete dieß damit, daß man darauf hinwies, wie ja auch die übrigen neutestamentlichen Sakramente mit Ausnahme der Taufe selbst und der Eucharistie die Taufe zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben [228]). Man hielt also eine von Nichtgetauften geschlossene Ehe für kein Sakrament, nahm aber an, daß sie zu einem solchen werde, sobald die Ehegatten sich taufen lassen, indem dadurch von selbst das dem Ehesakrament als solchem Eigenthümliche auf die bereits bestehende Ehe übergehe. Dagegen hielt man eine von getauften Christen geschlossene Ehe von Anfang an für ein Sakrament, vorausgesetzt, daß die übrigen Erfordernisse des Ehesakramentes, welche im Folgenden genannt werden sollen, erfüllt worden seien. Doch war diese Ansicht allerdings nicht ganz unbestritten, da es auch solche Kirchenlehrer gab, welche der Meinung waren, daß nicht sowohl die Taufe der Eheleute, als vielmehr der Glaube derselben an Jesum Christum der Ehe sakramentlichen Charakter verleihe [229]), ja mitunter sogar ausgesprochen wurde, daß auch die Ehe der Ungläubigen ein Sakrament sei [230]).

2. Als zweites äußeres Merkmal, durch welches die sakramentliche von der nicht sakramentlichen Ehe sich unterscheide, sah man den Abschluß der Ehe mittels deutlich hörbarer Worte an. Da es nämlich zum Wesen der neutestamentlichen Sakramente gehöre, aus einem Element (oder überhaupt einer res sensibilis) und Worten zu

---

fideles et infideles existit. — Idem in epist. ad episc. Ferrar. (das. lib. III. tit. 43. c. 3.): Sacramentum conjugii et eucharistiae a non baptizatis recipi potest. — Durand. sentt. lib. IV. dist. 26. qu. 3. §. 14: Si ante baptismum contrahunt infideles, verum est matrimonium inter eos, sicut inter fideles post baptismum. Nec obstat, quod matrimonium eorum non dicitur ratum, quia, si ambo baptizarentur, jam eorum matrimonium est ratum, sed non est sacramentum magis, quam prius. — Probatio, quia opus est facto in omni sacramento, cum quodlibet consistat in opere operato, sed in tali matrimonio nihil est de novo factum (solum enim sunt baptizati), baptismus autem est distinctum sacramentum a matrimonio. — Doch wurde von den Vertretern dieser Ansicht wenigstens anerkannt, daß erst durch die Taufe die Ehe zu einer unauflöslichen Gemeinschaft werde. Vergl. Petr. Lomb. lib. IV. dist. 39. J.: Copula maritalis, quae est inter infideles, conjugium est legitimum, sed non ratum. Legitimum, quia est inter legitimas personas, sed non ratum, quia sine fide. Conjugium vero fidelium est legitimum et ratum, si tamen legitimae sunt personae. — Innocent. III. epist. ad Ferrariens. episc. (c. a. 1212.) l. l. lib. IV. tit. 19. c. 7: Etsi matrimonium verum inter infideles existat, non tamen est ratum, inter fideles autem verum et ratum existit, quia sacramentum fidei, quod semel est admissum, nunquam amittitur, sed ratum efficit conjugii sacramentum, ut ipsum in conjugibus illo durante perduret.

bestehen, so könne auch die Ehe nur dann als Sakrament angesehen werden, wenn bei Schließung derselben Worte gebraucht worden, d. h. wenn der Consensus seitens der Brautleute in deutlich hörbarer Weise ausgesprochen worden sei, während da, wo dies nur durch Geberden oder schriftlich geschehen, die Ehe zwar wirkliche Ehe sein könne, nicht aber sakramentlichen Charakter habe[231]. Zum Theil aus demselben Grunde wurde auch mitunter die kirchliche Einsegnung als die sakramentliche Natur der Ehe bedingend bezeichnet[232], womit jedoch die Mehrzahl der Kirchenlehrer nicht übereinstimmte, welche die Einsegnung der Ehe durch den Priester vielmehr als etwas nur Accidentielles ansah[233].

3. Das dritte Merkmal der sakramentlichen Ehe in ihrem Unterschiede von der nicht sakramentlichen sah man endlich in der Uebereinstimmung derselben mit dem heiligen Gegenstande, der durch sie abgebildet werden solle. Da es nämlich dem Sakrament als solchem wesentlich sei, Symbol eines bestimmten heiligen Gegenstandes zu sein, so könne auch die Ehe nur dann als volles Sakrament betrachtet werden, wenn sie wirkliches Symbol sei, d. h. wenn bei ihr das wirklich der Fall sei, wodurch sie ihren heiligen Gegenstand abbilde. Als den heiligen Gegenstand der Ehe sah man

---

231) Innocent. III. epist. ad episc. Brixiens. (a. 1212.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 1. c. 25: Respondemus, quod matrimonium in veritate contrahitur per legitimum viri et mulieris consensum, sed necessaria sunt quantum ad ecclesiam verba consensum exprimentia de praesenti. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3: Matrimonium, secundum quod est in officium, et poenitentia, secundum quod est virtus, non habent aliquam formam verborum, sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensatione ministrorum ecclesiae consistens, utrumque habet aliqua verba, sicut in matrimonio sunt verba exprimentia consensum et iterum benedictiones ab ecclesia institutae, in poenitentia autem est absolutio sacerdotis verbotenus facta. Cf. dist. 26. qu. 2. art. 3. Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 28. qu. un. schol. 2: Ad sacramentum matrimonii requiritur signum sensibile determinatum ut audibile et certa verba, quia sine certis verbis non est sacramentum matrimonii, licet possit esse contractus ad matrimonium sine certis verbis. Patet in mutis, qui vere contrahunt et certe sunt conjuges sine certis verbis per aliqua signa exprimentia consensum mutuum voluntatum eorum. Unde licet eis detur gratia ad conservandum illum contractum difficilem ex multis, non tamen confertur eis ex vi sacramenti, sed per modum meriti et contritionis praecedentis. — Die entgegengesetzte Ansicht findet sich freilich bei Durandus, vergl. dist. 1. qu. 3. §. 7: Matrimonium potest vere contrahi sine verbis, puta per literas inter absentes vel per nutus et signa inter mutos vel verecundos praesupposito interiori consensu et aeque verum est sacramentum sicut matrimonium per verba contractum, quod pro tanto est, quia matrimonium fuit in veteri lege sicut in nova, nec aliquid reale additum est, ad matrimonium novae legis supra id, quod erat de ratione ejus in veteri, nisi forte indissolubilitas, et ideo sicut tunc poterat contrahi sine verbis, ita et nunc.

232) Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3. (siehe die vorige Anmerk.) — Albert. M. sentt. lib. IV. dist. 1. art. 15: Verba sunt in omni sacramento,

nun, wie gesagt, etwas Doppeltes an: a) die Gemeinschaft Christi mit der einzelnen gläubigen Seele, b) die durch die Menschwerdung zu Stande gekommene unauflösliche Gemeinschaft Christi mit der menschlichen Natur. Demnach nahm man an, daß die Ehe, solle sie volles Sakrament sein, ihrer äußeren Erscheinung und ihrem Wesen nach beides treu darstellen müsse. Bilde sie nur den einen dieser beiden Gegenstände ab, so habe sie zwar etwas Sakramentliches an sich, sei aber noch nicht das volle Sakrament, welches sie sein solle. Wodurch kann nun die Ehe das Abbild dieser beiden heiligen Gegenstände werden? Den ersteren Gegenstand, antwortete man, bilde die Ehe ab, sofern sie eine mittels des ausgesprochenen Consensus der beiden Brautleute zu Stande gekommene geistige Gemeinschaft der Ehegatten sei[234]), den zweiten durch etwas Doppeltes: a) sofern sie eine mittels der Copula carnalis zu Stande gekommene fleischliche Gemeinschaft sei[234]), b) nur als erste Ehe, da sie nur als solche das adäquate Bild des bleibenden und unabänderlichen Verhältnisses Christi zur Kirche sei[235]). Hieraus folgerte man, daß, im Fall die Ehe nur als eine geistige Gemeinschaft bestehe, sie zwar in einem gewissen Maße bereits sakramentlichen Charakter habe, wie man dies z. B. von der Ehe des Joseph und der Maria sagen müsse[236]), aber

---

in quantum est sacramentum ecclesiae. Matrimonium enim multipliciter consideratur sc. in quantum est officium naturae et in quantum est bonum ecclesiae, et quoad hoc potest sufficienter effici per consensum in maritalem copulam. Sed tertio modo est in remedium, et sic ponitur sub clavibus ecclesiae et est in dispensatione ministrorum, et quoad hoc habet formam in facie ecclesiae expressam, et accipit benedictionem ecclesiae et efficitur ecclesiae, non quidem sacramentum secundum se, sed sacramentum ecclesiae, ut sit medicina ex vi clavium ipsius ecclesiae.

233) Thom. sentt. lib. IV. dist. 28. qu. 1. art. 3. — Scot. Op. Paris. dist. 28. qu. un. schol. 2. — Durand. dist. 1. qu. 3: Nec valet, quod ab aliquibus dicitur, quod matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum consistens, habet aliqua verba, scilicet benedictionem ab ecclesia constitutam, quia benedictio nubentium non est de essentia matrimonii, sed solum de solemnitate.

234) Petr. Lomb. dist. 26. F.: Ut inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum, sic ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo, et ipse formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, id est charitate et conformitate naturae. Hujus utriusque copulae figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et ecclesiae, quae fit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat, quae fit per naturae conformitatem.

235) Hugo Rotomag. dogmat. christ. fid. contr. haeret. sui temp. lib. III. c. 4. (Bibl. max. T. XXII. p. 1351 sq.) — Petr. Lomb. dist. 42. J. — Thom. dist. 42. qu. 3. art. 2. — Anders urtheilte hierüber Durand. dist. 1. qu. 3. §. 7: Nec omne matrimonium benedicitur, sed solum primum, et tamen secundum est sacramentum sicut et primum.

236) Petr. Lomb. dist. 30. B.

noch nicht Sakrament im vollen Sinne sei, und daher auch ebenso wieder auflösbar sei, wie das Verhältniß zwischen Christus und der einzelnen gläubigen Seele, das durch sie dargestellt werde, aufgelöst werden könne [240]); ferner, daß zwar jede auf die erste folgende Ehe etwas Sakramentliches an sich habe, aber doch nicht als volles Sakrament angesehen werden könne [237]), was die Kirche auch von jeher dadurch anerkannt habe, daß sie einer solchen die Benediktion verweigere [238]). Als volles Sakrament sei vielmehr nur anzusehen die erste Ehe, und zwar werde diese es nicht schon durch die Expressio consensus, sondern erst durch die commixtio sexuum [239]), durch welche die Ehe erst den Charakter der Unauflöslichkeit erhalte [240]).

Den meisten der angeführten Zweifel hinsichtlich der Sakramente wurde durch das Concil zu Trient und den in seinem Auftrage abgefaßten römischen Katechismus ein Ende gemacht, sofern 1. durch das genannte Concil nicht nur festgestellt wurde, daß alle jene sieben vom Lombarden genannten Sakramente mit Recht als solche zu betrachten seien, wie dies auch schon vorher das Concil zu Florenz ausgesprochen hatte [241]), sondern auch, daß es außer diesen keine anderen

---

237) Thom. sentt. lib. IV. dist. 42. qu. 3. art. 2: Secundum matrimonium, quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius sicut est in matrimonio Christi et ecclesiae, et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo, qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur. Salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus, etsi unam ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia cum daemone fornicatur. Nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc, quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur propter defectum sacramenti. — Vergl. außerdem die in Anm. 235. angeführten Stellen.

238) Petr. Lomb. dist. 23. C. — dist. 42. J. — Alex. III. (a. 1175.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 21. c. 1. — Urban. III. ad Vigil. episc. (a. 1186). ibid. c. 3.

239) Petr. Lomb. dist. 26. G.: Pertinet mulier illa ad matrimonium, cum qua non est permixtio sexuum, sed non pertinet ad matrimonium, quod expressam et plenam tenet figuram conjunctionis Christi et ecclesiae. Figurat enim illam unionem Christi et ecclesiae, quae est in charitate, sed non illam, quae est in naturae conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus conjunctionis Christi et ecclesiae, sed illius tantum, qua ecclesia Christo charitate unitur, non illius, qua per susceptionem carnis capiti membra uniuntur. Nec ideo tamen minus sanctum est conjugium.

240) Alexand. III. epist. ad Salernit. archiepisc. (a. 1180.), idem ad Brixiens. episc. (c. a. 1180.) in Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 32. c. 2. u. c. 7. — Innocent. III. epist. ad Lugdun. archiepisc. (c. a. 1210.) ebend. c. 14. — Guil. Altiss. lib. IV. tr. 9. c. 2. qu. 2. fol. 45: Matrimonium significat simpliciter conjunctionem Christi et ecclesiae. In quantum vero matrimonium est spirituale

Sakramente des neuen Bundes gebe, und daß diese es sämmtlich in demselben Sinne seien[242]), 2. in Bezug auf mehrere derselben auch entschieden wurde, welche der verschiedenen bis dahin als gleichberechtigt vorhandenen Auffassungen die richtige sei.

So sprach sich hinsichtlich der Eucharistie zwar nicht das Concil von Trient, wohl aber der römische Katechismus deutlich in skotistischem Sinne aus, indem er lehrte, daß das Wesen dieses Sakramentes nicht, wie Thomas gesagt hatte, in der Consecration der eucharistischen Elemente, sondern in den *Species* des Brodes und Weines selbst bestehe[243]). Dagegen wurde in der Lehre von der Buße offenbar die thomistische Anschauung bevorzugt, indem bestimmt ausgesprochen wurde, daß weder die Contritio noch die Absolutio für sich allein ausreiche, um des Segens dieses Sakramentes theilhaftig zu werden, sondern, daß es dazu aller einzelnen Theile dieses Sakramentes bedürfe[244]). Was ferner die Ordination betrifft, so wurde zwar sowohl vom Tridentiner Concil als vom römischen Katechismus der Satz, daß es sieben einzelne Ordines gebe, bestätigt[245]), dagegen wurde, wie es scheint, absichtlich die streitige Frage unberührt gelassen, ob die Ordination zu allen

---

ante carnalem copulam, significat conjunctionem Christi ad fidelem animam, in quantum vero consummatum est per carnalem copulam, significat unionem filii dei ad humanam naturam. Haec autem est indissolubilis, quia dicit auctoritas: Anathema sit, qui dixerit deum deposuisse hominem, quem assumpsit, et propter hoc matrimonium consummatum per carnalem copulam indissolubile est nisi per mortem corporalem. Quia vero conjunctio Christi ad fidelem animam est dissolubilis, propter hoc matrimonium, quod est tantum initiatum et spirituale, dissolubile est. Licet autem conjunctio Christi et ecclesiae indissolubilis sit simpliciter, tamen dissolubilis est quantum ad particulares conjunctiones. — Thom. dist. 27. qu. 1. art. 3. — dist. 31. qu. 1. art. 3. — Concil. Trident. sess. XXIV. can. 6.

241) Decret. pro Armenis.

242) Sess. VII. can. 1: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non fuisse omnia a Jesu Christo domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora, quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium; aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit. Eine Erläuterung und Begründung dieses Satzes wird vom Concil selbst nicht gegeben, wohl aber vom römischen Katechismus, der nicht nur bestätigt, daß es sieben, nicht mehrere und nicht wenigere, neutestamentliche Sakramente gebe, sondern auch eine Rechtfertigung dieser Lehre zu geben sucht, indem er sich dafür auf die Aehnlichkeit der Entwickelung des geistigen mit der des leiblichen Lebens beruft (P. II. c. 1. qu. 11. u. 12.).

243) P. II. c. 4. qu. 8: Observandum est, multa in hoc mysterio esse, quibus aliquando sacramenti nomen sacri scriptores tribuerunt. Interdum enim et consecratio et perceptio, frequenter vero et ipsum domini corpus et sanguis, qui in eucharistia continetur, sacramentum vocari consuevit. — Verum haec omnia minus proprie sacramenta dici perspicuum est. Ipsae autem panis et vini species veram et absolutam hujus nominis rationem habent.

244) Concil. Trident. sess. XIV. de poen. sacr. can. 4. 6. 7. 9. — Cat. Rom. P. II. c. 5. qu. 9. 20 etc.

245) Conc. Trid. sess. XXIII. c. 2. — Cat. Rom. P. II. c. 7. qu. 12.

diesen Stufen auch einen geistigen Charakter mittheile und als Sakrament betrachtet werden könne. Bestimmt ausgesprochen wurde nur, daß die Ordination des Priesters Sakrament sei und einen Charakter mittheile [246]), doch wurde, daß auch von den anderen Weihen dasselbe gelte, wenigstens nicht bestimmt zurückgewiesen [247]). Was endlich die Ehe anlangt, so wird, daß diese unauflöslich und daß sie Monogamie sei, von den römischen Symbolen nicht als etwas erst dem Sakrament der Ehe, sondern der wahren Ehe an sich Eigenthümliches bezeichnet [248]), und gelehrt, daß Christus sie in dieser Hinsicht nur zu ihrer ursprünglichen Wahrheit wieder zurückgeführt habe [249]). Wenn außerdem gesagt wird, daß Christus sie, was sie vorher weder bei Heiden noch bei Juden gewesen, zum Sakrament erhoben habe [250]), und zwar zu einem Sakrament in gleichem Sinne, als es alle übrigen Sakramente seien [251]), so wird doch dies nur in sehr mangelhafter Weise bewiesen. Zwar wird hervorgehoben, daß die Schrift zu wiederholten Malen das eheliche Verhältniß als Abbild des Verhältnisses Christi zur Kirche bezeichne [252]), und daß Christus auch an sie eine besondere Gnade geknüpft habe, durch welche die natürliche Liebe vollendet und geheiligt, und die unauflösliche Einheit der Ehegatten bekräftigt werde [253]), doch wird nicht gezeigt, daß bei der Ehe auch alle übrigen Merkmale des Sakramentes sich wiederfinden. Denn während bei allen übrigen Sakramenten Form, Materie, Minister u. dergl. genau bestimmt werden, wird bei der Ehe allein alles dies mit Stillschweigen übergangen. Ebenso wenig wird auf die Merkmale, welche die Scholastiker als die sakramentliche Ehe von der gewöhnlichen unterscheidend geltend machten, ein besonderes Ge-

246) Conc. Trid. sess. XXIII. can. 4.

247) Der römische Katechismus (P. II. c. 7. qu. 28.) scheint vielmehr die Ansicht zu begünstigen, daß alle Weihen ohne Unterschied einen Charakter mittheilen. Doch ist daraus allerdings nicht sofort der Schluß zu ziehen, daß alle Weihen ohne Unterschied auch sakramentliche Natur besitzen, da, wie die Lehre des Durandus zeigt, das Eine auch ohne das Andere angenommen werden kann. Daß in der That sowohl das Concil von Trient als der römische Katechismus die Lehre über diesen Punkt in Unklarheit gelassen hat, beweist der Umstand, daß die römischen Theologen auch der nachtridentinischen Zeit hierüber verschiedene Ansichten vortragen. Vergl. Bellarmin, sacram. ord. c. 5 sqq.: Convenit inter omnes catholicos, ordinem presbyterorum esse vere ac proprie sacramentum, de aliis non omnino convenit. De diaconis valde probabile et omnino tenendum est, eorum ordinationem sacramentum esse, licet id non sit certum ex fide (i. e. non potest evidenter deduci ex verbo dei scripto vel tradito). De subdiaconatu non est tanta certitudo, quanta de diaconatu. Nam nec in scripturis de eo fit mentio, nec ejus ordinatio habet manus impositionem nec subdiaconi ministrant eucharistiam aut alia facere possunt, quae diaconi, et denique non pertinent proprie ad hierarchiam, nisi ut ministri hierarcharum. Et tamen valde probabile, etiam hunc ordinem esse sacramentum, tum quia videtur imprimere characterem, cum sit initerabilis, tum quia habet annexum solenne votum continentiae, tum denique quia haec est communis theologorum sententia etc. De minoribus ordinibus minus probabile est,

wicht gelegt, so daß man also völlig darüber im Unklaren bleibt, wodurch die Ehe als Sakrament sich äußerlich von der nicht sakramentlichen unterscheide, oder wodurch eine Ehe, die bisher keinen sakramentlichen Charakter hatte, zum Sakrament werden könne. Den früher so vielfach geäußerten Bedenken, ob denn die Ehe als Sakrament den übrigen Sakramenten völlig coordinirt werden könne, ist demnach eine bloße Behauptung, ohne irgend einen Nachweis, gegenüber gestellt.

Siebenter Abschnitt.

Die Bestandtheile der Sakramente.

Nachdem wir den Umfang näher bestimmt haben, in welchem zu den verschiedenen Zeiten der Name der Sakramente (im engeren Sinne) angewendet worden, ist ferner die Frage zu beantworten, aus welchen Theilen denn nach der Ansicht derselben Kirchenlehrer die Sakramente bestehen. Auch hierauf wurde in den verschiedenen Perioden und von den verschiedenen Lehrern nicht immer in gleicher Weise geantwortet.

Der Erste, der sich hierüber ausspricht, ist Augustinus. Nach ihm sind zwei Bestandtheile zu unterscheiden, nämlich *sacramentum* und *res sacramenti* oder das äußere Zeichen und die durch dieses bezeichnete Sache. Jenes bezeichnet er als körperlich und sichtbar, dieses

---

quod sacramenta sint, quam de subdiaconatu, nam neque est ita communis sententia etc.. Absolute tamen probabilior sententia est, quae ordines omnes sacramenta esse docet, quam ea, quae id negat etc.

248) Concil. Trident. sess. XXIV. — Cat. Rom. P. II. c. 8. qu. 3. 11. 17.

249) Cat. Roman. P. II. c. 8, qu. 17.

250) Cat. Rom. l. l. qu. 16: Etsi gentes matrimonio divini aliquid inesse arbitrabantur etc., tamen eorum connubia nullam prorsus sacramenti vim habuerunt. — Judaeorum quoque conjunctiones vera sacramenti ratione caruerunt. — qu. 14: Quemadmodum matrimonium ut naturalis conjunctio ad propagandum humanum genus ab initio institutum est, ita deinde, ut populus ad veri dei et salvatoris nostri Christi cultum et religionem procrearetur atque educaretur, sacramenti dignitas illi tributa est.

251) Conc. Trident. l. l. can. 1.

252) Cat. Roman. l. l. qu. 14.

253) Concil. Trident. l. l.: Gratiam, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret conjugesque sanctificaret, ipse Christus venerabilium sacramentorum institutor atque perfector sua nobis passione promeruit. — Cum igitur matrimonium in lege evangelica veteribus connubiis per Christum gratia praestet, merito inter novae legis sacramenta annumerandum. — Cat. Roman. l. l. qu. 15.

als geistig und unsichtbar, jenes als zeitlich und vergänglich, dieses als bleibend und ewig, jenes als bei den verschiedenen Sakramenten verschieden, dieses als bei allen im Wesentlichen gleich, sofern es in der Gnade Christi und in der durch die Gnade vermittelten Erlösung bestehe [1]). Doch habe jenes mit diesem stets eine gewisse Aehnlichkeit, ohne welche es den Charakter eines Zeichens nicht haben könnte [2]). Von letzterem gehe die Wirkung der Sakramente aus, wenngleich ersteres als Mittel diene, dieselbe hervorzurufen [3]).

Dieselbe Unterscheidung finden wir auch bei den folgenden Kirchenlehrern, z. B. bei Theodulph von Orleans [4]), Rabanus Maurus [5]), Ratramnus [6]), dem Cardinal Humbert [7]), Petrus Damiani [8]), Fulbert von Chartres [9]), Lanfrank [10]), Berengar [11]), Hugo von St. Victor [12]) und den folgenden Scholastikern.

Dagegen nannte Alger von Clugny als die beiden Bestandtheile das äußere Zeichen und die Wirkung, und nahm nur die Eucharistie hiervon aus, welche nicht bloß aus diesen beiden, sondern aus drei Theilen bestehe, nämlich *sacramentum, effectus* und *res* [13]). Eine ähnliche Abweichung zeigt sich auch bei Abälard, der zwar in herkömmlicher Weise sacramentum und res als die beiden Bestandtheile nennt, jedoch Eucharistie und Krankensalbung insofern ausnimmt, als bei diesen von der res nach seiner Meinung die efficacia verschieden ist, also im Ganzen drei Bestandtheile zu unterscheiden sind, während bei den übrigen Sakramenten res und efficacia zusammenfallen [14]).

Genauere Bestimmungen über die genannten Bestandtheile finden sich erst bei den folgenden Scholastikern. Was den heiligen Gegenstand betrifft, dessen Zeichen die Sakramente seien, so weisen die Scholastiker zunächst darauf hin, daß wir nicht jeden heiligen Gegenstand als solchen zu denken haben, auf welchen die Sakramente hinweisen. Fragt man nun, worin denn das Charakteristische des heiligen

---

1) Serm. ad pop. 292 (T. V. p. 770): Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. — De cat. rud. §. 50 (T. VI. p. 213): Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari. — De civ. dei lib. X. c. 5. (T. VII. p. 184.). — Serm. 227. (T. V. p. 678.): Non tibi videatur vile, quia vides. Quod vides transit, sed quod significatur invisibile non transit, sed permanet. — In Joann. evang. tr. 26. §. 12. (T. III. P. II. p. 361.): in signis diversa sunt, in re, quae significatur, paria sunt. — Serm. ad pop. 19, 3. (T. V. p. 72.). — In Psalm. 26. (T. IV. p. 89.).

2) Epist. 98. (ad Bonif.) §. 9. (T. II. p. 202): Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent.

3) Serm. ad pop. 292. (T. V. p. 770.). — Contr. Faust. lib. XIX. c. 16. (T. VIII. p. 228.). — in Psalm. 77. §. 2. (T. IV. p. 610).

4) De ordine baptismi (Bibl. max. T. XIV. p. 11.).

5) De universo lib. V. c. 11. — lib. adv. Judaeos c. 32.

Gegenstandes des Sakramentes bestehe, so nennt Thomas Aquin als solches die Beziehung desselben auf den Menschen und zwar näher auf die Heiligung des Menschen. Dem Sakrament sei wesentlich, daß es solche heilige Gegenstände bezeichne, welche die Heiligung des Menschen bezwecken und bewirken [15]). Doch könne, streng genommen, nicht an eine Mehrheit solcher heiligen Dinge gedacht werden, weil sonst die Sakramente vieldeutig sein würden, und über den Sinn derselben Zweifel entstehen könnten, was dem Wesen des Christenthums widerstreiten würde. In der That gebe es nur Einen heiligen Gegenstand, an welchen allein gedacht werden könne. Nach der Schrift gebe es ja nur eine Ursache der menschlichen Heiligung, das Leiden und den Tod Christi, nur eine Form, in welcher durch das Leiden Christi die Heiligung in uns gewirkt werde, die göttliche Gnade, nur ein Ziel der menschlichen Heiligung, das ewige Leben. Das Eine, auf das alle einzelnen Sakramente hinweisen, sei daher das Leiden Christi als Ursache, die Gnade Gottes als Form und die künftige Herrlichkeit als letztes Ziel unserer Heiligung und als der Zweck, zu dem die Sakramente angeordnet seien. Dieß trete besonders deutlich bei der Taufe hervor, welche zunächst die dem Täufling zu Theil werdende Gnade, nämlich die Vergebung der Sünden, abbilde; in höherer Beziehung aber den Tod Christi. Denn durch sie werde der Mensch, wie das sinnbildlich auch durch die äußere Ceremonie abgebildet werde, in den Tod Jesu versenkt, werde der alte Adam mitgekreuzigt und mitbegraben. Endlich deute dieselbe auch auf die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens hin. Denn wer mit Christo sterbe, werde mit ihm auch zu einem neuen Leben auferweckt (Röm. 6, 4). In ähnlicher Weise verhalte es sich auch mit den übrigen Sakramenten. So weise also jedes Sakrament zugleich auf etwas Vergangenes, auf etwas Gegenwärtiges und auf etwas Zukünftiges hin. Das seien scheinbar

---

6) De corpore et sang. dom. p. 12.
7) Adv. Simoniacos lib. II. c. 39. (Martene thes. T. V. p. 756.).
8) Lib. gratiss. c. 11. (T. III. p. 100.). 9) Serm. contr. Judaeos p. 47.
10) De corpore et sanguine dom. c. 10. 13.
11) De sacra coena p. 43. 114. 251. etc.
12) De sacram. leg. nat. et script. dial. p. 114. — De sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 2. p. 559. — Summ. tr. V. c. 4. p. 458.
13) Lib. de misericordia et justitia P. I. c. 62. (Martene thes. T. V. p. 1050): Cum sacramenta alia tantum duo in se contineant, sacramentum scilicet et effectum sacramenti, istud solum tria: sacramentum, speciem illam scilicet quae videtur, rem sacramenti, id est veritatem dominicae substantiae, quae, sicut de virgine vera nata est, vera esse in eo creditur, effectum sacramenti prout quibusdam ad vitam, quibusdam ad judicium sumitur.
14) Epit. theol. christ. c. 28. u. c. 30.
15) Summ. qu. 60. art. 2.

drei Gegenstände, in Wahrheit aber doch nur einer, denn alle drei gehören so eng zusammen, wie Leib und Seele in der einen menschlichen Natur. Mit Rücksicht auf diesen einigen, aber theils der Vergangenheit, theils der Gegenwart, theils der Zukunft angehörigen Gegenstand sei nun jedes Sakrament zugleich ein signum *rememorativum*, nämlich des bereits der Vergangenheit angehörigen Leidens Christi, ein signum *demonstrativum*, nämlich der Gnade, welche durch das Leiden Christi in uns gewirkt werde, und endlich ein signum *prognosticum* oder *praenunciativum*, nämlich der künftigen Herrlichkeit [16].

Inwiefern man bei den einzelnen Sakramenten hinsichtlich ihres Gegenstandes auch wieder einen Unterschied annahm, darauf wird erst später hingewiesen werden, hier soll nur noch bemerkt werden, daß die Eucharistie nach der Lehre der Scholastiker von den übrigen sechs Sakramenten sich dadurch unterscheidet, daß, während letztere die gratia gratum faciens zu ihrem Gegenstand haben, jene dagegen den unter den äußeren Gestalten des Brodes und Weines enthaltenen Leib und das Blut Christi bezeichnet, also eine Wirkung der göttlichen Gnade oder einen effectus dei gratuitus [17].

Hinsichtlich des äußeren Zeichens bestimmten die Scholastiker etwas Dreifaches:

Erstens stimmten sie sämmtlich darin mit einander überein, daß das bei den Sakramenten anwendbare Zeichen nicht ein willkürlich gewähltes sein dürfe, sondern daß bei jedem einzelnen Sakrament nur das bestimmte, von Gott angeordnete, anwendbar sei. Die Sakramente seien ihrem Wesen nach nicht natürliche Zeichen, wie z. B. der Rauch ein natürliches Zeichen des Feuers sei, sondern gegebene [18]. Zur Begründung berief man sich 1. darauf, daß Jesus im Gespräch mit Nikodemus ausdrücklich das Wasser, also ein ganz bestimmtes Zeichen, als zur Taufe gehörig bezeichnet habe, 2. darauf, daß die Sakramente wesentlich den Zweck haben, den Menschen zu heiligen, die Heiligung des Menschen aber in der Gewalt Gottes stehe, daher es der Willkühr des Menschen nicht überlassen sein könne, zu bestimmen, durch welche Dinge die Heiligung vermittelt werden solle [19].

---

16) Thom. Aqu. Summ. qu. 60. art. 3. — sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. — Petr. de Pal. dist. 1. qu. 2. — Biel dist. 1. qu. 1. art. 1. not 1. — cf. Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 6.

17) Biel l. l. p. 4.

18) Petr. Lomb. dist. 1. B. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 5.

19) Thom. Aqu. Summ. qu. 60. art. 5.

20) Petr. Lomb. dist. 1. B. — Thom. Aq. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. not. 1.

Sodann hob man auch jetzt hervor, wie das schon früher Augustinus gethan hatte, daß den äußeren Zeichen der Sakramente eine natürliche Aehnlichkeit mit dem durch sie bezeichneten heiligen Gegenstande wesentlich sei. Daß Gott gerade diese bestimmten Zeichen für die einzelnen Sakramente ausgewählt habe, sei nicht willkürlich geschehen, sondern deßhalb, weil ihre durch die Schöpfung erhaltene Natur sie besonders geeignet mache, diesen bestimmten Gegenstand abzubilden und darzureichen[20]).

Dagegen war man in der näheren Bestimmung einer dritten Eigenthümlichkeit der äußeren Zeichen nicht ganz einig. Manche Scholastiker bezeichneten, veranlaßt durch den Ausspruch des Augustinus: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, sowie durch die Definition Hugo's vom Sakramentsbegriff die körperliche, materielle Beschaffenheit des sakramentlichen Zeichens als etwas diesem Wesentliches[21]). Allein die meisten erkannten, daß dieß auf die zur Zeit der Scholastik anerkannten sieben Sakramente nicht durchgängig passe, z. B. nicht auf die Eucharistie, bei welcher nach der von den Scholastikern anerkannten Lehre mit dem Zustandekommen des Sakramentes die Materialität des Zeichens gerade aufhört, das Zeichen zu einem bloßen Accidens wird, ohne materielle Substanz; ebenso nicht auf die Buße und Ehe. Hierdurch bewogen, bestimmten die meisten das Zeichen allgemeiner als ein sinnlich wahrnehmbares (signum sensibile)[22]), wodurch sie die Möglichkeit ließen, nicht bloß an ein materielles Element, sondern auch an irgend etwas Anderes sinnlich Wahrnehmbares zu denken, nicht bloß an eine Substanz, sondern auch an ein Accidens, nicht bloß an eine Sache, sondern auch an eine Handlung. Ein eigentlich materielles Element, lehrte man, sei nur den Sakramenten wesentlich, welche ihre Kraft ausschließlich von dem Leiden Christi erhalten, und daher ohne Zuthun des Empfängers wirken, wogegen bei denen, bei welchen auch der Empfänger mitwirke, wie bei Buße und Ehe, das Thun des Menschen die Stelle des materiellen Elementes vertrete[23]). Auf die Frage, weßhalb wenigstens die sinnliche Wahrnehmbarkeit etwas Nothwendiges sei, antwortete man in der Regel: Um der sinnlichen Natur des Menschen willen,

21) Albert. M. lib. IV. dist. 1. art. 13. — Petr. de Pal. lib. IV. dist. 1. qu. 5. art. 5.

22) Thom. Aqu. Summ. qu. 60. art. 4. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 20. — Scot. (Op. Paris.) lib. IV. dist. 1. qu. 2. sch. 2. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. not. 1. Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 6.

23) Albert. M. dist. 26. art. 14. — Thom. Aqu. Summ. qu. 84. art. 1. — Bonavent. l. l. c. 20. — Man beachtete hierbei nicht, daß ja auch die Eucharistie kein materielles Zeichen hat, daher denn obige Unterscheidung unzureichend ist.

bei welcher dieser die übersinnlichen, geistigen Güter, welche ihm durch die Sakramente vermittelt werden sollen, nicht zu erkennen und folglich auch nicht zu empfangen fähig wäre, wenn sie ihm nicht durch sinnliche Zeichen zum Bewußtsein geführt würden[24]). Doch gingen manche der späteren Scholastiker auch von dieser Ansicht ab, und sprachen die Behauptung aus, daß auch die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Zeichens nicht etwas durchaus Nothwendiges sei. Man berief sich darauf, daß Gott ja ebenso gut durch geistige als durch sinnliche Mittel Gnade wirken könne, wenn er wolle. An sich sei daher die sinnliche Wahrnehmbarkeit des Zeichens Nebensache, und es komme nur darauf an, ob Gott irgend etwas als wirksames Zeichen seiner Gnade angeordnet habe. Bei den von Gott thatsächlich angeordneten Sakramenten finde sich freilich überall ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen, man habe dieß aber nur als etwas Zufälliges anzusehen, nicht als etwas, das zum Wesen des Sakramentes selbst gehöre. Auch würde, meinte man, ein geistiges Zeichen, falls Gott ein solches zum Gnadenmittel bestimmt hätte, z. B. die Betrachtung des Leidens Christi oder überhaupt irgend ein bestimmter Gedanke oder innerer Akt, sehr wohl ein Sakrament genannt werden können, wie der sonstige Gebrauch des Wortes sacramentum beweise, nach welchem man z. B. auch den durch die Taufe, Confirmation und Ordination vermittelten Character indelebilis, ungeachtet derselbe durchaus geistiger Natur sei, mit diesem Ausdruck bezeichne[25]).

Wenn man nun hiernach von Anfang der Kirche an durch alle Jahrhunderte hindurch bis zum römischen Katechismus zwischen sacramentum und res sacramenti als den beiden Hauptbestandtheilen unterschied, welche sich bei jedem einzelnen Sakramente nachweisen lassen, so wurde jedoch seit Hugo von St. Victor gewöhnlich, nicht bloß von diesen beiden Bestandtheilen zu reden, sondern von ihnen auch noch etwas zwischen diesen in der Mitte liegendes Drittes zu unterscheiden, welches die Eigenthümlichkeiten jener beiden in sich vereinige, und also Zeichen und Sache zugleich sei, so daß man in Folge dessen von drei verschiedenen Theilen des Sakramentes sprach, in denen man einen Spiegel der göttlichen Trinität sah[26]): 1. dem äußeren Zeichen,

24) Thom. Aqu. Summ. qu. 60. art. 4.

25) Guil. Occam, sentt. lib. IV. qu. 1. — Petr. de Alliaco lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. not. 1.

26) Nicol. Cusan. de concordantia cathol. lib. I. c. 6: Omne etiam sacramentum imaginem trinitatis gestat, quoniam in quolibet est sacramentum tantum et res tantum et res et sacramentum simul.

27) Thom. Aqu. Summ. qu. 84. art. 1.

28) Nach Bonaventura gilt nämlich jener Satz nur von den Sakramenten,

dessen Eigenthümlichkeit darin bestehe, nur Zeichen zu sein und nicht zugleich Gegenstand eines Zeichens (sacramentum et non res), 2. dem unmittelbaren Gegenstand des äußeren Zeichens, der aber zugleich die Eigenthümlichkeit habe, selbst wieder Zeichen eines anderen Gegenstandes zu sein (res et sacramentum simul), 3. von etwas Drittem, das man sich als den mittelbaren Gegenstand des ersten und als den unmittelbaren des zweiten Zeichens dachte, ohne selbst wieder Zeichen zu sein (res et non sacramentum). Das Zweite dachte man sich in der Regel zugleich als Wirkung des Ersteren, das Dritte als Wirkung des Ersten und Zweiten[27]), wovon man jedoch Buße und Ehe ausnahm, bei denen man umgekehrt das Zweite als die Ursache des Ersten ansah[28]). Das Mittlere hielt man bei den Sakramenten, welche einen Charakter aufprägen, für identisch mit diesem; manche Scholastiker sahen in ihm überhaupt die Disposition für die durch das Sakrament zu vermittelnde Gnade[29]).

Der Erste, der zwischen sacramentum und res jenes Mittlere einschob, scheint Hugo von St. Victor gewesen zu sein, der jedoch nur erst einen beschränkten Gebrauch von dieser Entdeckung machte, indem er nur bei Besprechung der Eucharistie auf dasselbe hinwies[30]). Einen Schritt weiter ging schon der Lombarde, der außerdem auch bei dem Sakrament der Buße ein solches Mittleres bemerkte[31]). Dagegen sprachen Albert der Große[32]) und Thomas Aquin[33]) bereits den allgemeinen Satz aus, daß in jedem neutestamentlichen Sakramente sich dieses Dreifache unterscheiden lasse, und suchten dasselbe bei den einzelnen Sakramenten näher zu bestimmen. So sah man bei der Taufe das Erste in dem Ritus der Waschung oder des Untertauchens, das Zweite in dem durch die Taufe aufgeprägten Charakter, das Dritte in der durch dieselbe vermittelten Reinigung von den Sünden; bei der Confirmation: das Erste in der Salbung mit dem Chrisma, das Zweite in dem durch die Confirmation aufgeprägten Charakter, das Dritte in der durch sie vermittelten Mittheilung des heiligen Geistes; bei der Eucharistie: das Erste in den sichtbaren Gestalten des Brodes und Weines, das Zweite in dem wahren Leibe und dem wahren Blute Christi, das Dritte entweder in der von dem Leibe Christi ausströ-

---

welche totaliter ab institutione sind, nicht aber von denen, welche quodammodo ab instinctu naturae sind, wie Ehe und Buße, bei denen das Erste Wirkung des Zweiten ist. Vergl. sentt. lib. IV. dist. 27. art. 2. qu. 1.

29) Albert. M. lib. IV. dist. 23. art. 19.

30) Summ. tr. 6. c. 3. — de sacram. christ. fid. lib. II. P. VIII. c. 7.

31) Lib. IV. dist. 22. C. cf. dist. 8. D.

32) Lib. IV. dist. 23. art. 19.

33) Lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 4.

menden Gnade (nach Hugo), oder in dem mystischen Leibe Christi (nach der gewöhnlichen Ansicht); bei der Buße: das Erste in den äußeren Akten der Büßenden, das Zweite in der inneren Reue, das Dritte in der Sündenvergebung; bei der letzten Oelung: das Erste in der äußeren Salbung, das Zweite in der inneren Salbung [34]), das Dritte in der durch das Sakrament vermittelten Herstellung der leiblichen und geistigen Gesundheit; bei der Ordination: das Erste in der äußeren Ceremonie, das Zweite in dem durch sie vermittelten Charakter, das Dritte in der mitgetheilten eigenthümlichen Gnade; bei der Ehe: das Erste in den Worten oder Geberden, durch welche die gegenseitige Zustimmung der Eheleute zu erkennen gegeben wird und in der copula carnalis, das Zweite in dem geheimnißvollen zwischen den Eheleuten bestehenden geistigen und leiblichen Bande, das Dritte theils in der Wirkung der Ehe, theils in der Gemeinschaft Christi mit der einzelnen gläubigen Seele und mit der Kirche [35]).

Doch war die bisher besprochene Unterscheidung nicht die einzige. So finden wir bei Hugo von St. Victor auch die Bemerkung, daß jedes Sakrament aus Sachen, Handlungen und Worten bestehe [36]), und er führt als Grund, weßhalb keiner dieser drei Theile fehlen dürfe, die Verderbtheit der menschlichen Natur an. Da nämlich der Mensch sowohl nach seiner Substanz als nach allen seinen Handlungen und Worten von der Sünde afficirt sei, die Sakramente aber die Bestimmung haben, dem Menschen als Heilmittel wider die Sünde zu dienen, so müssen die Sakramente nothwendig in Sachen bestehen, damit die Substanz, in Handlungen, damit die Handlungen, und in Worten, damit die Worte des Menschen geheiligt werden [37]). Als solche Sachen nennt er beispielshalber das Wasser bei der Taufe, das Oel bei den Sal-

---

34) Nach Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 35. sent. lib. IV. dist. 23. art. 1. qu. 1.; näher: mentis jucunditas et solatium, devotionis exercitatio. Nach Thomas Aqu. dist. 23. qu. 1. art. 1: quaedam interior devotio, quae est spiritualis.

35) Thom. lib. IV. dist. 26. qu. 2. art. 1.

36) Summ. tract. IV. c. 1. p. 453: In tribus consistit sacramentum: rebus, factis, dictis. cf. De sacram. christ. fid. P. IX. c. 6. p. 563.

37) De sacram. chr. fid. l. l. 38) De bapt. c. 4.

39) De initiandis c. 9. (IV. p. 350.). — De sacram. IV, 4. (IV. p. 366 sq.).

40) In Joann. evang. (c. 15. v. 3.) tract. 80. (Opp. T. III. P. II. p. 511 sq.): „Jam vos mundi estis propter verbum, quod locutus sum vobis." Quare non ait: mundi estis propter baptismum, quo loti estis, sed ait: propter verbum, quod locutus sum vobis, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum.

41) §. 3. (August. Opp. T. VI. p. 449.).

42) Etymol. lib. VI. c. 19. §. 29. (p. 150.).

43) De eccles. offic. lib. I. c. 12. (Bibl. max. T. XIV. p. 945.) u. c. 18. (p. 952).

44) De ordine baptismi in Bibl. max. T. XIV. p. 11.

bungen, Brod und Wein bei der Eucharistie, das Weihwasser, Salz, Asche, Feuer. Als **Handlungen** nennt er das Schlagen des Kreuzes, das Ausbreiten oder Erheben der Hände beim Gebet, das Knien, Aufstehen, Umdrehen, Schlagen der Brust, Beugen des Hauptes, Anhauchen im Exorcismus, Untertauchen unter das Wasser. Endlich als **Worte** nennt er die Anrufung der Dreieinigkeit, die Responsorien, heiligen Spruchformeln, Gesänge und dergl.

Viel älter und allgemeiner als die letztgenannte ist die Eintheilung des Sakramentes in *Verbum* und *Elementum* oder in *Verbum* und *Res*. Sie findet sich der Sache nach schon bei Tertullian [38]), und noch deutlicher bei Ambrosius [39]). Doch hat erst Augustinus diese Eintheilung zu allgemeiner Anerkennung gebracht durch seinen bekannten Ausspruch: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum [40]). Die folgenden Kirchenlehrer wiederholten denselben entweder wörtlich oder gaben doch durch ähnliche Aussprüche zu erkennen, daß auch sie Wort und Element für die beiden wesentlichen Bestandtheile des Sakramentes ansahen. So der aus der Schule des Augustinus hervorgegangene Verfasser der Schrift de cataclysmo ad catechumenos [41]), ferner Isidorus von Sevilla [42]), Amalarius von Metz [43]), Theodulph von Orleans [44]), Jesse, Bischof von Amiens [45]), Rabanus Maurus [46]), Berengar von Tours [47]), Petrus Damiani [48]), Geroch von Reichersberg [49]), Petrus Lombardus [50]), ebenso die folgenden Scholastiker, z. B. Thomas Aquin [51]), Albert der Große [52]), Bonaventura [53]), Gabriel Biel [54]). Thomas suchte bereits den Beweis zu führen, daß das Sakrament aus diesen beiden Theilen nothwendig bestehen müsse, indem er dafür Folgendes geltend machte: 1. die Ursache, welche in dem Sakrament die Heiligung vollziehe, sei das Verbum incarnatum. Diesem müsse das Sakrament selbst durch

---

45) Bibl. max. T. XIV. p. 71. 46) De universo lib. V. c. 11.

47) Lib. post. de sacra coena adv. Lanfrank. p. 70. 125. 132. 207. 209.

48) Lib. gratiss. c. 3. T. III. p. 89. — c. 20. p. 116.

49) Epist. de simonia §. 16. (Martene thes. nov. T. V. p. 1474): Unumquodque sacramentum est quasi quoddam totum integrum. Habet enim partes constitutivas, quando accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Verbi gratia, cum baptizatur aliquis, hoc verbum: „Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti" accedit ad aquae visibilis elementum et fit invisibilis gratiae sacramentum, de verbo audibili et aqua visibili tamquam de partibus principaliter constitutivis perfectum. — cf. §. 21. (p. 1478): De verbis audibilibus et speciebus visibilibus ipsum sacramentum i. e. rei sacrae signum perficitur.

50) Lib. IV. dist. 1. D.: Duo autem sunt, in quibus sacramentum consistit, sc. verba et res, verba ut invocatio trinitatis, res ut aqua, oleum et hujusmodi. Cf. dist. 3. A.

51) Summ. qu. 60. art. 6. cf. qu. 90. art. 2. — sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3.

52) Lib. IV. dist. 1. art. 15. 53) Compend. theol. ver. lib. VI. c. 3. u. c. 8.

54) Lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 3.

Hinzufügung des verbum zur res sensibilis conform gemacht werden, so daß, wie Christus ex verbo et carne bestehe, so das Sakrament ex verbo et re; 2. der Zweck des Sakramentes sei, den Menschen zu heiligen. Aus diesem Grunde müsse das Sakrament auch dem Menschen conform sein. Da nun der Mensch aus zwei Theilen, aus Leib und Seele, bestehe, so müsse das Sakrament ebenfalls zwei diesen entsprechende Theile haben, da ohne dieß das Sakrament nicht im Stande sein würde, auf den ganzen Menschen nach beiden Theilen einzuwirken und ihn ganz von der Sünde und ihren Folgen zu befreien. Das seien aber eben das äußere, mit den körperlichen Sinnen wahrnehmbare, Zeichen und das Wort, von denen jenes durch äußere Berührung auf den Körper wirke, dieses durch den Glauben auf die Seele; 3. die Hinzufügung von Worten zum äußeren Zeichen sei auch deßhalb nothwendig, weil letzteres, an sich mehrdeutig, nicht nach seinem rechten Sinne erkannt werden würde, wenn nicht durch Hinzufügung der Worte der Sinn näher bestimmt würde; 4. endlich sei es eine Eigenthümlichkeit der neutestamentlichen Sakramente in ihrem Unterschiede von den alttestamentlichen, daß sie die Kraft zu wirken erst durch das Weihewort des Priesters erhalten [55]).

Doch zeigten sich, wenn man diese beiden Bestandtheile bei den einzelnen Sakramenten nachweisen wollte, sehr bald nicht unbedeutende Schwierigkeiten. So leicht sich das Vorhandensein derselben bei der Taufe, deren Betrachtung zu dieser Theorie den ersten Anlaß gegeben hatte, ja auch bei der Confirmation, letzten Oelung und Ordination darthun ließ, so wenig wollte dieß bei den übrigen drei Sakramenten gelingen. Was nämlich die Eucharistie betrifft, so war klar, daß, wenigstens wenn man von der skotistischen Anschauung von diesem Sakra-

---

55) Summ. qu. 60. art. 6. cf. qu. 90. art. 2. und sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3.

56) Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 8. qu. 1. sch. 3: Verba non sunt de forma vel essentia hujus sacramenti, quia, quando verba desinunt esse, hoc sacramentum est, et quando verba sunt, hoc sacramentum non est, illud autem, quod est de forma vel essentia sacramenti, habet aliquam simultatem cum sacramento. — Biel dist. 8. qu. 3. art. 1. not. 3.

57) Epist. ad episc. Brixiens. (a. 1212.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 1. c. 25. (Siehe oben Abschn. VI. Anm. 231.).

58) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3. (Siehe oben Abschn. VI. Anm. 231.).

59) Op. Paris. lib. IV. dist. 28. qu. un. schol. 2. (Siehe oben a. a. O.).

60) Durand. dist. I. qu. 3: Matrimonium potest vere contrahi sine verbis puta per litteras inter absentes vel per nutus et signa inter mutos vel verecundos praesupposito interiori consensu, et aeque vere est sacramentum sicut matrimonium per verba contractum.

61) Lib. IV. dist. 1. art. 15. (Siehe oben Abschn. VI. Anm. 232.).

62) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3.

63) So auch Thomas selbst, vergl. sentt. lib. IV. dist. 28. qu. 1. art. 3. —

mente ausging, wohl zum Zustandekommen derselben, nicht aber zu ihrem Sein Worte gehören, sofern nach der Lehre der skotistischen Schule das Sakrament der Eucharistie ja nicht in der Handlung der Consekration der eucharistischen Elemente, sondern in dem unter den Gestalten des Brodes und Weines vorhandenen Leibe und Blute Christi selbst besteht, und demgemäß das Sakrament selbst erst dann anfängt zu sein, wenn die Worte aufgehört haben[56]). Ganz ähnlich verhielt es sich mit der Ehe. Denn da man nicht die Benediction oder überhaupt die Schließung derselben als Sakrament ansah, sondern die Ehe selbst, so waren auch bei diesem Sakrament Worte eigentlich gar nicht vorhanden. Aber auch was die Schließung der Ehe betrifft, so konnte man sich nicht verhehlen, daß es eigentlicher Worte zu derselben nicht bedürfe, da der Consensus der beiden Brautleute auch schriftlich oder durch Geberden ausgesprochen werden kann. Freilich wurde von Manchen, wie von Innocenz III.[57]), Thomas Aquin[58]) und Skotus[59]) bemerkt, daß eine Ehe, bei welcher der Consensus nur durch Geberden oder schriftlich ausgesprochen worden, wenn auch wirkliche Ehe, doch nicht Sakrament des Neuen Bundes sei. Doch wurde von Anderen, wie von Durandus, dieser Ansicht nicht zugestimmt[60]). Noch weniger Beifall fand die Meinung des Albert[61]) und Thomas[62]), welche, um nachzuweisen, daß auch dieses Sakrament Worte bei sich habe, sich auch darauf beriefen, daß die sakramentliche Natur der Ehe von der priesterlichen Benediction abhänge. Vielmehr wurde von den bei Weitem meisten Scholastikern die Benediction der Ehe gerade für etwas durchaus Unwesentliches erklärt[63]). Aehnliche Schwierigkeit machte es, bei der Buße und Ehe eine res oder ein elementum nachzuweisen[64]). Die genannten Schwierigkeiten erschienen manchen Scholastikern so groß,

---

Außerdem Scotus l. l.: Quantum ad solemnitatem hujus sacramenti coram ecclesia, congruat sacerdotem ipsum ministrare. Hoc tamen non est ex necessitate sacramenti etc. — Durand. l. l. qu. 3: Nec valet, quod ab aliquibus dicitur, quod matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum consistens, habet aliqua verba sc. benedictionem ab ecclesia constitutam; quia benedictio nubentium non est de essentia matrimonii, sed solum primum, et tamen secundum est sacramentum sicut et primum, nec ecclesia potest statuere aliqua, quae sint essentialia sacramento.

64) Thom. sentt. lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 1: Elementum large sumitur pro quolibet sensibili. Exterior autem poenitentia consistit in actibus, qui sentiri possunt. — Cf. Durand. l. l.

65) Scot. Op. Paris. dist. 8. qu. 1. schol. 3. — Op. Oxon. dist. 8. qu. 1. p. 173. — Biel dist. 8. qu. 3. art. 1. not. 3: Dictum Augustini: „Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum" habet veritatem de sacramentis caeteris, quae consistunt in usu seu quadam operatione, non autem de eucharistia, quae sola inter sacramenta habet esse permanens.

66) Durand lib. IV. dist. 1. qu. 3.

67) Summ. qu. 84. art. 1. u. sentt. lib. IV. dist. 14. qu. 1. art. 1.

daß sie, um ihnen aus dem Wege zu gehen, für rathsam hielten, den Satz, daß jedes neutestamentliche Sakrament aus verbum und elementum bestehe, in Etwas zu beschränken. So nahmen Skotus und Biel die Eucharistie ausdrücklich aus, und lehrten, daß jener Satz sich nur auf die Sakramente beziehe, bei denen der Empfang etwas Wesentliches sei[65]. Andere, wie Durandus, glaubten, um erklärlich zu machen, daß bei dem Sakrament der Ehe nicht nothwendig Worte vorhanden seien, annehmen zu müssen, daß solche nur zum Wesen der im engeren Sinne neutestamentlichen Sakramente gehören[66], zu denen die Ehe nicht zu rechnen sei; oder man lehrte, wie das von Thomas[67]) und Biel[68]) geschah, um die Erscheinung zu erklären, daß bei Buße und Ehe sich kein elementum finde: daß bei den Sakramenten, zu deren Zustandekommen eine Thätigkeit des Empfängers erforderlich sei, das elementum durch die Akte des Empfängers ersetzt werde.

Da hiernach der Satz, daß verbum und elementum die beiden wesentlichen Bestandtheile des Sakramentes seien, nicht geringe Schwierigkeiten bereitete, und allerlei Ausnahmen und künstliche Nebenannahmen nothwendig machte, hielt man es zur Zeit der Scholastik, und zwar mit der Zeit immer allgemeiner, für rathsam, die Ausdrücke verbum und elementum mit zwei anderen, nämlich mit *forma* und *materia*, zu vertauschen, und diese als die beiden wesentlichen Theile des Sakramentes zu bezeichnen. Diese Terminologie schien vor jener nicht bloß deßhalb den Vorzug zu verdienen, weil die Ausdrücke Form nnd Materie unbestimmter und biegsamer waren, indem man unter der Form Worte, unter der Materie ein elementum verstehen konnte, ohne doch dazu genöthigt zu sein, sondern auch deßhalb, weil so auf die Sakramente dieselbe Unterscheidung übertragen wurde, die man mit Recht auch bei jeder andern Sache machen konnte.

Wer die Ausdrücke Form und Materie zuerst mit den früher gebräuchlichen vertauscht habe, läßt sich mit Bestimmtheit nicht sagen. Angebahnt wurde diese Terminologie sicher schon von Hugo von St. Victor und dem Lombarden, sofern diese nicht nur statt elementum nicht selten den Ausdruck materia brauchten, (was auch schon früher geschehen

---

68) Lib. IV. dist. 14. qu. 2. not. 1.

69) Summ. lib. IV. tract. 7. fol. 42.

Vergl. z. B. Thom. Summ. qu. 60. art. 7. qu. 90. art. 2. — Concil. Florent. decret. pro Armen. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 3. dist. 3. qu. un. art. 1. not. 1. dist. 8. qu. 3. not. 3. dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 3. u. art. 3. dub. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 8.

71) Bonavent. lib. IV. dist. 22. art. 2. qu. 2: ratio causalitatis residet penes id, quod formale est, ratio vero signi penes id, quod materiale est.

72) Thom. Summ. qu. 60. art. 7: in sacramentis verba se habent per modum

war), sondern auch bereits von der forma verborum redeten. Dagegen gehört die Einführung beider Ausdrücke als fester termini erst der späteren Zeit an, und zwar scheint es Wilhelm von Auxerre gewesen zu sein, der diese Terminologie zuerst auf alle Sakramente angewandt und zu allgemeiner Anerkennung gebracht hat [69]). Seitdem war ein feststehender Satz, daß den Sakramenten des N. B. als solchen eigenthümlich sei, aus diesen beiden Theilen zu bestehen [70]), und man nahm gewöhnlich an, daß die Form den Sakramenten die Kraft zu heiligen, die Materie aber den Charakter von Zeichen verleihe [71]).

Ueber den Sinn der beiden Ausdrücke war man jedoch nicht ganz einstimmig. Anfangs sollten forma und materia nur andere Ausdrücke sein für verbum und elementum [72]). Mit der Zeit aber wurde beiden Ausdrücken nicht selten ein etwas anderer Sinn untergelegt. Der Grund davon war, daß, wenn man unter der Form nur Worte, unter der Materie nur ein Element glaubte verstehen zu dürfen, sich gegen die Annahme, daß jedes neutestamentliche Sakrament aus diesen beiden Theilen bestehe, dieselben Schwierigkeiten erhoben, welche der früheren Eintheilung entgegenstanden, zumal wenn man streng daran festhielt, daß die Kraft zu heiligen von der Form, die significatio von der Materie ausgehen müsse. Die Verlegenheit, in die man sich dadurch versetzt fühlte, nöthigte zu verschiedenen Auswegen. Die Einen glaubten einzelne Sakramente von jener Regel ausnehmen zu müssen. Andere suchten sich dadurch zu helfen, daß sie, wie gesagt, den Ausdrücken Form und Materie einen abweichenden Sinn gaben, noch Andere wandten beide Aushülfen zugleich an. Den ersten Weg betraten z. B. Alexander von Hales, Thomas Aquin, Bonaventura, Skotus und Richard von Middleton, sofern sie nur den im engeren Sinne neutestamentlichen Sakramenten eine Materie in eigentlichem Sinne zuschrieben, nicht dagegen der Buße und Ehe [73]). Biel nahm bei diesen beiden zwar eine Materie an, leugnete dagegen bei der Eucharistie die Existenz sowohl von Form als von Materie [74]). Albert der Große beschränkte wenigstens den Satz, daß die Sakramente von der Form die Kraft, von der Materie die Bedeutung haben, auf die im engeren Sinne neutestamentlichen [75]). Den zweiten Weg betrat ebenfalls Albert der Große, außer

---

formae, res autem sensibiles per modum materiae. cf. qu. 90. art. 2. — Scot. Op. Oxon. lib. IV. dist. 8. qu. 1. p. 173. — Biel dist. 3. qu. un. art. 1. not. 1. — Cat. Rom. l. l.

73) Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 9. membr. 20. — Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 14. qu. 1. art. 1. — Summ. qu. 84. art. 1. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 20. — Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 14. qu. 4. sch. 1. dist. 28. qu. un. schol. 2. — Richard. lib. IV. dist. 16. qu. 1. art. 1. 2.

74) Dist. 8. qu. 3. art. 1. not. 3. 75) Dist. 26. art. 14.

ihm auch z. B. Skotus, Johann Gerson, Gabriel Biel. So lehrte Albert, daß bei denjenigen Sakramenten, welche nicht ihre gesammte Kraft von dem Leiden Christi erhalten, sondern zum Theil von der Thätigkeit des Empfängers, d. h. bei der Buße und Ehe, eine Materie wohl vorhanden, aber nicht, wie bei den übrigen Sakramenten, in einem elementum, sondern in den Akten des Empfängers oder in dem Empfänger selbst bestehe[76]). Derselbe sagt an einer anderen Stelle, die Form des Sakramentes bestehe nicht immer gerade in Worten, sondern sei überhaupt dasjenige am Sakrament, was ihm die Kraft zu heiligen gebe, die Materie sei nicht nothwendig ein Element, sondern überhaupt dasjenige, was dem Sakrament den Charakter eines Zeichens gebe[77]). Dagegen meinte Biel, nach richtigem Sprachgebrauch sei die Materie der Sakramente Alles bei ihnen mit den Sinnen Wahrnehmbare, nämlich res, operatio und verba, z. B. bei der Taufe: das Wasser, die Waschung und die bei ihr gebrauchten Worte, die Form aber bestehe in der Bedeutung[78]). Aehnlich schon vor ihm Skotus[79]) und Johann Gerson[80]).

Uebrigens unterschieden Manche, wie Thomas, Skotus, Biel zwischen materia propinqua und remota. Wenn sie nämlich unter der Materie im Allgemeinen die res sensibilis verstanden, unterschieden sie bei derselben wieder die mit ihr vorgenommene Handlung (operatio transiens), wie die Besprengung, Salbung u. dergl., und die Sache, mit welcher die Handlung vorgenommen wird (res permanens), wie das Wasser, das Oel, Chrisma u. dergl., und nannten jene die materia propinqua, diese die materia remota[81]). Ja bei Einem Sakrament, dem der Buße, unterschied Biel sogar eine dreifache Materie: eine propinqua, eine remota und eine remotissima[82]).

Schon aus dieser verschiedenen Auffassung des Begriffs läßt sich

---

76) Dist. 26. art. 14. — Cf. Thom. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 2.
77) Dist. 16. art. 1. — Cf. Bonavent. dist. 1. art. 5. dist. 22. art. 2. qu. 2.
78) Lib. IV. dist. 3. qu. un. art. 1. not. 1.
79) Op. Oxon. lib. IV. dist. 8. qu. 2. p. 173.
80) Cf. Biel dist. 3. l. l. Aehnlich übrigens auch neuere römische Dogmatiker z. B. Liebermann, institutiones theol. T. II. lib. VI. P. I. c. 1. prop. 1. Nullum sacramentum quippe est, in quo non aliquid sit minus determinatum, quod materiae nomine signari solet, et aliud, quod rem ex se indifferentem ad unum potius quam ad aliud significandum determinet et hoc formae nomen jure sibi vindicat.
81) Biel dist. 3. l. l. 82) Dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1.
83) Guil. Altiss. lib IV. tr. 3. c. 4. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 3. qu. 2. — Scot. dist. 3. qu. 2. dist. 7. qu. 1. schol. 1. — Biel dist. 3. qu. un. art. 2. concl. 1. u. 2. — Cat. Rom. P. II. c. 2. qu. 6. 10. — Doch scheint in der ältesten Kirche eine Taufformel nicht in Gebrauch gewesen zu sein. Vergl. Höfling, das Sakrament der Taufe. Bd. I. S. 42 f.

schließen, daß in der Bestimmung dessen, was bei den einzelnen Sakramenten als Form, was als Materie anzusehen sei, keineswegs Einstimmigkeit bestehen konnte. Und in der That finden wir hierin bei den einzelnen Lehrern die größten Abweichungen, wie die folgende Uebersicht zeigen wird.

1. Hinsichtlich des Sakramentes der Taufe war man im Allgemeinen über Materie und Form nicht zweifelhaft. Man bezeichnete als Materie das Wasser, oder, wenn man zwischen materia propinqua und remota unterschied, als jene die ablutio corporis in aqua, als diese die aqua elementaris, als Form aber nannte man die Worte des Täufers [83]. Zweifelhaft war man nur darüber, welcher Worte sich der Täufer nothwendig bedienen müsse, ob der Worte: Ego baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus s., oder ob die Nennung des Namens Christi (etwa: Te baptizo in nomine domini Jesu Christi) ausreiche. In älterer Zeit nahm man in der Regel das Letztere an [84], indem man sich darauf berief, daß eine im Namen Jesu geschehene Taufe auch als im Namen des Vaters und des heiligen Geistes geschehen anzusehen sei [85]. Ebenso urtheilte auch noch Hugo von St. Victor [86] und Petrus Lombardus [87]. Die späteren Scholastiker dagegen forderten unbedingt die ausdrückliche Nennung des Vaters, Sohnes und des heiligen Geistes [88].

2. Bei der Confirmation bezeichnete man allgemein als Materie das vom Bischof geweihte Chrisma, d. h. in der abendländischen Kirche eine Mischung von Olivenöl und Balsam [89], in der morgenländischen eine Mischung von Olivenöl und neunzig verschiedenen aromatischen Substanzen; oder, wenn man zwischen materia propinqua und remota unterschied, als jene die seitens des Bischofs an der Stirn zu vollziehende Salbung mit dem Chrisma, als diese das Chrisma

84) So Ambros. de spiritu s. I, 3. — August. contr. Maxim. III, 17. — D. Verf. des Tract. de bapt. haeret. adv. Cypr. — Hilar. de synodis 85. — Das Concil. Forojul. (a. 791.) — Nicol. I. resp. ad objecta Bulgarorum. — Bernard. Clarev. ep. 403. ad Henric. Aurel. archidiac. — Concil. Nemoros. (a. 1284.).

85) Iren. adv. haer. lib. IV: In nomine Christi tres personae intelliguntur: unctus, ungens et unctio.

86) Summ. sentt. tract. V. c. 3. 87) Lib. IV. dist. 3. B—E.

88) So unter Anderen Thomas Aquin, Bonaventura, Durandus, Peter d'Ailly, Biel. — Ueber die verschiedenen in der abendländischen Kirche früher in Gebrauch gewesenen Taufformeln vergl. Höfling a. Schr. S. 42. — Auch in der morgenländischen Kirche wurde die Nennung aller drei göttlichen Personen gefordert, nur mit dem Unterschiede, daß, wie auch noch jetzt, statt: Ego baptizo te in nomine etc. die Worte: Baptizatur N. in nomine etc. gebraucht wurden.

89) In der ältesten Zeit scheint in der abendländischen Kirche auch bloßes Oel verwendet worden zu sein. Vergl. Höfling a. Schr. S. 489 f.

selbst; als **Form** aber die Worte des Bischofs: Signo te signo crucis, confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, amen![90]).

3. Dagegen bestanden hinsichtlich der **Eucharistie** verschiedene Ansichten. Nach der herrschenden Annahme besteht die Materie in ungesäuertem Brod, und zwar Weizenbrod[91]), und Wein vom Weinstock mit Wasser vermischt, wobei man aber zugab, daß das Nichtgesäuertsein des Brodes und die Zumischung des Wassers zum Wein nicht durchaus nothwendig, sondern nur schicklich sei[92]). Als Form bezeichnete man die Consekrationsworte: Hoc est corpus meum — hic est sanguis meus![93]) Doch urtheilten so nur diejenigen, welche das Sakrament in der Consecration der eucharistischen Elemente sahen, nicht aber diejenigen, welche, wie Skotus, Biel und AA., die Consekration als etwas dem Sakrament Vorangehendes betrachteten, das Sakrament selbst aber in dem durch die Consekration bewirkten, unter den Gestalten des Brodes und Weines verborgenen, Leibe und Blute Christi selbst sahen. Skotus wendet daher gegen die herrschende Ansicht ein, daß die Form des Sakramentes immer gleichzeitig mit dem Sakrament vorhanden sein müsse, daher denn jene Worte nicht als Form betrachtet werden können, weil sie dem Sein des Sakramentes vorangehen. Auch könne aus eben diesem Grunde Brod und Wein nicht als Materie der Eucharistie bezeichnet werden, da ja mit der Vollendung der Consecration diese Elemente aufhören zu existiren. Skotus unterscheidet daher bei diesem Sakramente zwischen Form und Materie der **Consekration** und Form und Materie des **Sakramentes** selbst, und läßt die eben genannte Form und Materie nur als die der Consekration gelten[94]). Dagegen bezeichnet er als Materie des Sakramentes selbst die sichtbaren Gestalten des Brodes und Weines, als

---

90) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 4. c. 1. — Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 2. u. 3. — Scot. Op. Paris. dist. 7. qu. 1. sch. 1. — Bonavent. Comp. lib. VI. c. 11. — Durand. dist. 7. qu. 2. — Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 3. qu. 6. 10. — Doch findet sich in älterer Zeit auch mitunter die Formel Signum Christi in vitam aeternam! oder In Nomine Patris et Filii et Spiritus s.! Vergl. Höfling a. Schr. S. 457.

91) So z. B Thomas, Skotus, Richard, während nach Alex. von Hales auch Spelta, nach Petr. de Pal. Spelta, Triticum oder Far gewählt werden kann, nach Bonaventura jedes Frumentum zulässig ist, nach Biel in jeder Gegend die gerade dort herrschende Sitte festzuhalten ist.

92) Bonaventura unterscheidet daher zwischen materia necessaria und debita. Jene ist ihm überhaupt panis frumentitius und vinum, diese: daß das Brod ungesäuert, der Wein mit Wasser vermischt sei (Compend. lib. VI. c. 12.).

93) Petr. Lomb. dist. 8. C. — Guil. Altiss. Summ. lib. IV. tr. 7. qu. 1. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 8. qu. 2. art. 1. — Eugen. IV. in decret. ad Armen.

94) Op. Oxon. lib. IV. dist. 8. qu. 1. p. 173. So auch, wie es scheint, der

Form die Bedeutung derselben. Bei der Eucharistie verhalte es sich daher, meint er, mit der Form anders, als bei den übrigen Sakramenten, sofern sie bei dieser nicht wie bei den anderen in Worten bestehe, sondern im Grunde von der Materie gar nicht verschieden sei[95]. Diese Ansicht wurde jedoch von Biel bestritten, dem es nicht angemessen erschien, die Bedeutung eines Sakramentes als dessen Form zu bezeichnen, und es daher vorzog, sowohl Form als Materie diesem Sakrament ganz abzusprechen[96].

4. Was das Sakrament der Buße betrifft, so bezeichnete man in der Regel als Materie desselben die äußeren Akte des Büßenden, nämlich die contritio, confessio und satisfactio[97], oder, wenn man zwischen materia proxima und remota unterschied, als jene die Akte des Büßenden, als diese dagegen die Sünden, über welche derselbe Schmerz empfindet, die er bekennt, für die er genugthut[98]. Andere bezeichneten nur die Beichte als Materie mit Ausschluß der Reue und Genugthuung[99], wofür sich Biel einmal darauf berief, daß die letzteren beiden nicht zum Wesen des Sakramentes gehören, wenn sie gleich zu einem würdigen Empfang des Sakramentes erforderlich seien, sodann: daß die Reue nichts in die Sinne Fallendes sei, die Genugthuung aber nach ihrer äußeren Vollziehung auf das Sakrament erst folge. Doch ist nach Biel die Beichte nur materia proxima, während er den beichtenden Sünder für die materia remota, die Sünden selbst, welche dieser beichtet, für die materia remotissima erklärt. Dagegen bezeichnete Johann Gerson nur den Empfänger des Sakramentes, d. h. den in Sündenschmerz zerknirschten und dem Priester behufs der Absolution sich unterwerfenden Menschen für die Materie[100], eine Annahme, welche Biel deßhalb bestritt, weil zwischen dem Empfänger und der Materie

---

röm. Katechismus, während derselbe hinsichtlich der Materie die gewöhnliche Ansicht vorträgt.

95) Op. Oxon. lib. IV. dist. 8. qu. 2. — Cf. Op. Paris. dist. 8. qu. 1. sch. 3., wo jedoch Skotus die species sensibiles panis et vini post consecrationem permanentes als Form bezeichnet.

96) Dist. 8. qu. 3. art. 1. not. 3. — dist. 11. qu. 2. art. 1. not. 1. — Aehnlich auch neuere römische Dogmatiker, wie Liebermann, instit. theol. T. II. lib. VI. P. I. c. 1. §. 19.

97) Alex. Hales. qu. 59. membr. 3. — Thom. Aqu. Summ. qu. 84. art. 1. u. 3. — Bonavent. dist. 22. art. 2. qu. 2. — Richard. dist. 16. qu. 1. art. 1. 2. — Concil. Florent. decret. pro Armen. — Concil. Trident. sess. IV. c. 3, wo jedoch die actus poenitentis nur als „quasi materia" bezeichnet werden. — Cat. Rom. P. II. c. 5. qu. 12.

98) Thom. Aqu. Summ. qu. 84. art. 2. 3.

99) Bonavent. dist. 17. art. 1. qu. 3. — Durand. dist. 14. qu. 3. dist. 16. qu. 1. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1.

100) In den flores morales, cf. Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1.

des Sakramentes nothwendig ein Unterschied bestehe[101]. Endlich wurde von Skotus das Vorhandensein einer Materie bei diesem Sakrament überhaupt in Abrede gestellt[102].

Die **Form** dieses Sakramentes bestand bis zum 13. Jahrhundert in der deprecativen Absolutionsformel: Dominus absolvat te — misereatur tui omnipotens deus et dimittat tibi omnia peccata tua — — et perducat te ad vitam aeternam! oder in der kürzeren Formel: Absolutionem et remissionem tibi tribuat deus! Für sie sprachen sich noch Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Paris und der Bischof Hugo von Tusculum aus. Nachdem man jedoch darin übereingekommen war, daß nicht Gott unmittelbar dem Menschen die Sünden vergebe, sondern daß er die Macht zu binden und zu lösen den seine Stelle vertretenden Priestern übergeben habe, daß letztere also nicht bloß das göttliche Urtheil zu verkündigen, sondern selbst als Gottes Stellvertreter hinsichtlich der Sünden der ihnen untergebenen Beichtkinder ein richterliches Urtheil zu vollziehen haben, hielt man es für angemessen, die bisherige deprecative Form in die indicative: Ego te absolvo! zu verwandeln[103]. Den Uebergang von der einen zur andern Form repräsentirt Alexander von Hales, zu dessen Zeit die bis dahin übliche deprecative Formel vorausgeschickt, und hierauf die indicative hinzugefügt zu werden pflegte[104]. Thomas Aquin erklärte bereits eine in deprecativer Form geschehende Absolution für nicht sakramental, da der Priester ja durch sie nicht die Wirklichkeit der Sündenvergebung ausspreche, sondern nur den Wunsch, daß sie eintreten möge. Doch wurde auch seitdem mitunter das an die Absolutionsworte sich anschließende Gebet als zur Form mitgehörig bezeichnet[105], bis auch diese Ansicht vom Tridentiner Concil verworfen wurde[106]. Abweichend von der gewöhnlichen Ansicht ist es, wenn Bonaventura an der einen Stelle[107] nicht die Absolutions**worte**, sondern die Absolutions**gewalt** als Form des Sakramentes bezeichnet.

Als zu allen diesen Ansichten im Gegensatz stehend ist schließlich

---

101) Freilich glaubte auch **Biel** selbst hinsichtlich der Ehe von dieser Regel abweichen zu müssen.

102) Dist. 14. qu. 4. sch. 1. (Op. Paris.).

103) Thom. Summ. qu. 84. art. 1. — **Bonavent.** dist. 22. art. 2, qu. 2. — **Scot.** Op. Paris. dist. 14. qu. 4. sch. 1. — **Durand.** dist. 14. qu. 3. dist. 16. qu. 1. — Concil. **Florent.** decret. pro Armen. — **Biel** dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 5. qu. 13.

104) P. IV. qu. 21. membr. 1. 105) **Bonavent.** l. l.

106) Sess. XIV. c. 3. de poenit. 107) Dist. 17. art. 1. qu. 3.

108) Dist. 16. art. 1. dist. 22. art. 5.

109) In der **morgenländischen** Kirche wird nach **Kritopul.** nicht reines, sondern mit Wein vermischtes Oel als Materie benutzt. Eine dem Gebrauche voran-

noch die von Albert dem Großen zu erwähnen, dem die gewöhnliche Meinung über die Materie und Form des Bußsakramentes deßhalb nicht genügt, weil sie mit der Regel, daß jedes Sakrament von der Materie die ratio significandi, von der Form die virtus sanctificandi erhalte, in Widerspruch stehe, sofern die actus poenitentis nicht Ursache, sondern nur Erscheinung der significatio, die Worte des Priesters aber nicht Ursache, sondern in Wahrheit nur Declaration der sanctificatio seien. Er hält deßhalb für angemessener, den inneren Schmerz des Sünders über seine Vergehen für die Materie zu halten, welcher, sofern er die äußeren Bußakte hervortreibe, und durch sie den Gegenstand des Sakramentes andeute, recht eigentlich Ursache der significatio sei; für die Form aber die göttliche Gnade, welche den Sünder bestimme, seinen Sündenschmerz in der contritio, confessio und satisfactio sich äußern zu lassen, und dadurch diesem Schmerze die Kraft zur Heiligung mittheile, welche dieser ohnedem nicht haben würde[108]).

5. Bei der letzten Oelung bezeichnete man als Materie das vom Bischof unter Anrufung des heiligen Geistes geweihte Olivenöl[109]), oder, wenn man zwischen materia propinqua und remota unterschied, jenes als die materia remota, dagegen die an den von der Kirche vorgeschriebenen Körpertheilen geschehende Salbung mit diesem Oele als die materia propinqua. Ueber die Form des Sakramentes war man nicht einig. Während die bei Weitem Meisten als solche das vom Priester bei der Salbung gesprochene Gebet: Per istam unctionem et suam piissimam misericordiam ignoscat tibi dominus quicquid deliquisti per illicitum visum etc.! bezeichneten[110]), wollten Andere die indicativisch gesprochenen Worte des Priesters: Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris etc.[111]), noch Andere beide Formeln zugleich, zuerst die indicativische, dann die deprecative[112]), gebraucht wissen, während Skotus unter der Form die siebenfache Salbung selbst sammt den bei ihr gesprochenen Gebetsworten verstand[113]), noch Andere

---

gehende Weihung wird auch dort verlangt, doch kann nach griechischer Lehre diese auch durch einen einfachen Presbyter geschehen, und geht gewöhnlich der Salbung unmittelbar voran. — In der abendländischen Kirche wurde in älterer Zeit auch mitunter vom Bischof geweihtes Chrisma benutzt. Vergl. Innocent. I. epist. I. ad Decentium episc. c. 8.

110) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 7. qu. 1. — Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 3. u. 4. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 35. sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 3. — Albert. M. dist. 23. art. 3. u. 4. — Durand. dist. 23. qu. 2. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 2. concl. 3. u. 4. — Conc. Trident. sess. XIV. de sacram. extr. unct. c. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 6. qu. 5. u. 6.

111) Cf. Albert. M. l. l.

112) Cf. Albert. M., Thom. Aqu. und Biel ll. ll.

113) Op. Paris. dist. 23. qu. un.

aber die ältere Ansicht vertheidigten, nach welcher man als die Materie nicht das schon geweihte Oel, sondern das einfache, als Form aber die Weiheworte des Bischofs ansah, so daß also das Oel selbst durch die Consekration als zum Sakrament werdend, die nachfolgende Salbung aber nur als Anwendung oder Darreichung des Sakramentes angesehen wurde [114]).

6. Bei der Ordination war die Ansicht über Form und Materie eine sehr schwankende. Nach Einigen, wie Thomas Aquin [115]), dem Florentiner Concil [116]), Biel [117]) u. AA. besteht die Materie in den dem Ordinanden zu überreichenden sinnlichen Gegenständen, welche symbolisch die Vollmacht, welche ihnen dargereicht wird, abbilden, wie die Claves, welche dem Ostiarius, das Lectionarium, welches dem Lector, die Libri exorcismorum, welche dem Exorcisten, die Candelabra seu caerei, urceoli vel ampullae, welche dem Akoluthen, die leere Patene sammt dem leeren Kelche, welche dem Subdiakonus, die Evangelienbücher, welche dem Diakonus, der mit Wein gefüllte Kelch und die mit Brod gefüllte Patene, welche dem Priester übergeben werden; oder man bezeichnete, wenn man zwischen materia remota und propinqua unterschied, die eben genannten Gegenstände als die materia remota, die Ueberreichung derselben aber als die materia propinqua. Dagegen nahmen Andere, wenigstens für die Ordination des Priesters, eine doppelte Materie an, und zwar Albertus: außer den dem Ordinanden zu überreichenden sinnlichen Gegenständen das vom Bischof geweihte Oel, mit welchem der Ordinand gesalbt wird [118]), Alexander von Hales [119]), Skotus [120]) und Biel [121]): einerseits die Ueberreichung der genannten Gegegenstände, andererseits die Handauflegung, endlich Bonaventura [122]): einerseits die Salbung, andererseits die Berührung der überreichten Gegenstände seitens des Ordinanden. Was die Form betrifft, so sah diese Albertus in der Darreichung der genannten sinnlichen Gegenstände, alle Uebrigen in den vom Ordinator bei der Handlung zu sprechenden Worten. Doch nahmen Einige, wie Alexander von

---

114) Cf. Thom. Aqu. und Bonavent. ll. ll.

115) Sentt. lib. IV. dist. 24. qu. 1. art. 1. 116) Decret. pro Armen.

117) Dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1. — dist. 24. qu. 1. art. 1. not. 1.

118) Dist. 24. art. 38. 119) Lib. IV. qu. 8. membr. 3. art. 1.

120) Op. Oxon. dist. 24. qu. un. p. 549 f. — Op. Paris. dist. 24. qu. un. sch. 3.

121) Dist. 24. qu. 1. art. 1. not. 1. — 122) Compend. theol. lib. VI. c. 36.

123) So Albert. M. dist. 26. art. 14. — Biel dist. 26. qu. un. art. 1. not. 1.

124) Thom. Aqu. Summ. qu. 84. art. 1. — sentt. lib. IV. dist. 26. qu. 2. art. 1. — Bonavent. Compend. lib. VI. c. 20.

125) Alex. Hales. qu. 8. membr. 3. art. 1. Cf. Thom. Aqu. dist. 29. qu. 1.

Hales, Skotus und Biel für die Ordination des Priesters eine doppelte Form an, entsprechend der doppelten Materie, bestehend 1. in den Worten, welche der Bischof bei der Ueberreichung des Kelches sammt der Patene spricht: Accipe potestatem offerendi et conficiendi pro vivis et mortuis, durch welche die potestas consecrandi eucharistiam, 2. in den Worten, welche er bei der Handauflegung redet: Accipe spiritum sanctum etc., durch welche die potestas absolvendi mitgetheilt werde. Die Lehre über Form und Materie dieses Sakramentes war also zur Zeit der Scholastik noch völlig unsicher, aus welchem Grunde Manche, wie Durandus und dann auch das Concil von Trient und der römische Katechismus, für angemessener hielten, über die Bestandtheile dieses Sakramentes ganz zu schweigen.

7. Nicht geringer war das Schwanken der Ansichten über Form und Materie des Sakramentes der Ehe. Als Materie bezeichneten hier nicht Wenige die die Ehe mit einander schließenden Brautleute selbst[123]. Doch wurde von Anderen hiergegen eingewendet, daß die Brautleute die Ausspender und Empfänger dieses Sakramentes seien, unmöglich aber Materie, Minister und Empfänger eines Sakramentes zusammenfallen können. Daher sahen Andere die Materie in den actus humani sensibiles[124]), noch Andere in dem Ausdruck des consensus der beiden Brautleute[125]), oder in den Zustimmungsworten des Einen von ihnen[126]), (in welchem Falle man die von dem anderen ausgesprochene Zustimmung für die Form ansah), noch Andere leugneten, daß die Ehe überhaupt eine Materie habe[127]), oder hielten für rathsam, über sie ganz zu schweigen[128]). Was die Form betrifft, so sah man diese entweder in den von beiden Brautleuten ausgesprochenen Zustimmungsworten[129]), oder in den Zustimmungsworten des Einen derselben[130]) (in welchem Falle man die des Anderen für die Materie hielt). Andere nahmen an, daß die Form der Ehe nicht immer in Worten bestehe, sondern auch in jedem behufs der Mittheilung der Gnade oder der Bezeichnung des Ehebundes von Gott eingesetzten

---

art. 2: Sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum.

126) So Einige, von denen Durandus spricht, vergl. lib. IV. dist. 1. qu. 3.

127) So Einige, von denen Alex. von Hales redet, vergl. qu. 8. membr. 3. art. 1. und Scot. Op. Paris. dist. 28. qu. un. schol. 2.

128) Z. B. Guil. Altiss., Durand., die Concile zu Florenz und zu Trient und der römische Katechismus.

129) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 26. qu. 2. art. 1. — Albert. M. dist. 23. art. 4. dist. 26. art. 14. — Scot. Op. Oxon. dist. 26. qu. un. p. 567. — Op. Paris. dist. 28. qu. un. sch. 2. — Biel dist. 26. qu. 1. art. 1. not. 1.

130) So Einige, von denen Durand. dist. 1. qu. 3. spricht.

sinnlichen Zeichen bestehen könne[131]). Die Meisten aber sprachen sich über die Form dieses Sakramentes gar nicht aus[128]).

Aus dieser Uebersicht geht hervor, wie im Laufe der Zeit aus Materie und Form etwas ganz Anderes wurde, als was man sich ursprünglich darunter gedacht hatte. Ursprünglich hatten dieselben nur andere Ausdrücke für elementum und verbum sein sollen. Dieser Begriff wurde aber so wenig festgehalten, daß schon Albert der Große vielmehr ausdrücklich die Materie von dem äußeren Zeichen unterschied, manche Spätere aber bei einigen Sakramenten die Sache geradezu umkehrten, und unter der Materie Worte, unter der Form ein elementum oder signum sensibile sich dachten. So wenn Skotus bei der Eucharistie, Biel bei der Ehe gerade das äußere Zeichen als die Form, Durandus bei der Buße die Worte der Beichte, Alexander von Hales und Andere bei der Ehe die Zustimmungsworte der beiden Brautleute als Materie bezeichneten. Aehnlich abnorm ist es, wenn Albertus bei der Buße die göttliche Gnade, bei der Ordination die Darreichung der heiligen Gegenstände, Skotus bei der letzten Oelung die siebenfache Salbung als Form bezeichnet, oder wenn Albertus und Biel bei der Ehe die die Ehe schließenden Personen, Gerson bei der Buße den büßenden Sünder, Thomas die Sünden selbst, Albertus den Sündenschmerz für die Materie erklärt.

Achter Abschnitt.

Einsetzung der Sakramente.

Daß die Sakramente als solche göttlichen Ursprungs[1]), daß die neutestamentlichen speciell als von Christo eingesetzt[2]) anzusehen seien, war schon Augustin's klar ausgesprochene Lehre, wie dieß auch durch seinen Sakramentsbegriff gefordert war, sofern ihm ja das Sakrament

131) Biel dist. 26. qu. un. art. 1. not. 1.

1) Augustin. epist. 82. §. 14. 15. epist. 138. §. 7. — Contra mendacium ad Consentium c. 12. §. 26.

2) De vera rel. c. 16. §. 33. Epist. 54. §. 1. Epist. 141. §. 12.

3) In Joann. evang. tr. 80. (T. III. P. II. p. 512.) Cf. contr. Faust. lib. XIX. c. 16. (T. VIII. p. 228.).

4) Hug. Rotomag. dial. lib. V. §. 10. p. 957.

wesentlich ein sinnlicher Ausdruck, eine Verkörperung des an die Menschen ergangenen Gotteswortes ist[3]).

Dagegen trat in den zunächst folgenden Jahrhunderten der Gedanke, daß es den neutestamentlichen Sakramenten als solchen wesentlich sei, von Christus eingesetzt zu sein, ziemlich zurück, eine Erscheinung, die mit der Erweiterung des Sakramentsbegriffs und mit der Vervielfältigung dessen, was man in dieser Zeit zu den Sakramenten rechnete, in nothwendigem Zusammenhange stand. Zwar fehlte es auch in dieser Zeit nicht ganz an solchen, welche den Ursprung der neutestamentlichen Sakramente entweder auf Gott im Allgemeinen[4]) oder speciell auf Christum[5]) zurückführten. Doch war die Lehre hierüber keineswegs eine feste, da andere Lehrer auch von einer im Laufe der Zeit durch den heiligen Geist geschehenen[6]), andere von einer apostolischen[7]), oder gar von einer kirchlichen Einsetzung[8]) gewisser Sakramente redeten.

Erst Hugo von St. Victor hob die Einsetzung durch Christus ausdrücklich als etwas dem neutestamentlichen Sakrament Wesentliches hervor. Nach ihm hat nämlich jedes Sakrament überhaupt einen dreifachen Ursprung, oder es wirken drei Personen zusammen, um dasselbe hervorzurufen: Gott, Christus und der Priester oder der Creator, der Salvator und der Dispensator: Gott, indem er sogleich bei der ersten Schöpfung das Element hervorrief, welches geeignet ist, die durch das Sakrament darzureichende Gnade zu repräsentiren, Christus, indem er das von Gott geschaffene Element zum Zeichen der Gnade bestimmte, und damit das Sakrament einsetzte, endlich der Priester, indem er durch sein Weihewort das durch Christus eingesetzte Zeichen der Gnade zum Träger derselben macht und damit das Element zum Sakrament erhebt[9]). Wenn hiernach von Hugo ausdrücklich Christus als Einsetzer der neutestamentlichen Sakramente bezeichnet wird, so ist zugleich für Hugo charakteristisch, daß er die Einsetzung nur als Bestimmung der Bedeutung faßte, nicht in ihr zugleich die Ursache der Wirkung sah, sodann: daß er bei Besprechung der einzelnen Sakramente von seiner eigenen Bestimmung abwich, indem er auch solche Sakramente anführte, deren Einsetzung er ausdrücklich in die vorchristliche Zeit verlegte, wie

---

5) Beda Vener. hom. 10. p. 376. — Synod. Attreb. (a. 1025.) (d'Acherii Spicil. T. I. p. 608.). — Alger. lib. de misericordia et justitia P. I. c. 56. (Martene thes. nov. T. V. p. 1048.). — Hugo Rotomag. dial. l. l. — Geroch Reichersb. epist. de simonia §. 16. p. 1474.

6) Anselm. Havelberg. dialog. lib. II. c. 23. p. 188.

7) Beda Venerab. hom. 10. p. 376. — Goffrid. Vindoc. Quid sit sacramenti iteratio p. 559. — Hugo Rotomag. dialog. lib. V. §. 10. p. 956.

8) Petr. Damiani lib. gratissim. c. 6. T. III. p. 92.

9) De sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 2. 4.

die Ehe [10]), oder die er erst von den Aposteln ableitete, wie die Krankensalbung [11]).

Um solche Inconsequenz zu vermeiden, unterließ es Petrus Lombardus die Einsetzung durch Christus als etwas den neutestamentlichen Sakramenten Wesentliches zu bezeichnen. Nach ihm sind die christlichen Sakramente nicht die, welche unmittelbar durch Christus eingesetzt worden, sondern alle die, welche zur Zeit des Christenthums Geltung haben, ihre Einsetzung aber gehört theils der vorchristlichen Zeit an, theils Christo unmittelbar, theils der auf Christum folgenden Zeit. Als solche Sakramente, welche bereits vor Christus eingesetzt worden, bezeichnete er deutlich die Ehe und die Buße [12]). Was die Ehe betrifft, so unterschied er zwei Einsetzungen derselben. Die erste sei erfolgt schon vor dem Sündenfall ad officium, d. h. behufs der Mehrung des Menschen-Geschlechts, die zweite nach dem Sündenfalle ad remedium, d. h. um die fleischlichen Begierden einzuschränken und ihre sündlichen Ausbrüche zu verhüten. Die erste sei erfolgt befehlsweise, und dieser Befehl habe auch noch nach dem Sündenfall Geltung behalten, so lange das Menschengeschlecht einer Mehrung bedurfte. Durch die zweite Einsetzung sei die Ehe nur gestattet worden, indem bestimmt worden, daß die Eingehung derselben denen, welche ihre fleischlichen Begierden nicht zügeln können, nicht als Sünde angerechnet werden solle [13]). Was das Sakrament der Buße betrifft, so nahm Petrus an, daß dasselbe zwar auch schon dem ersten Menschen-Paare, doch erst nach dem Sündenfalle angeordnet worden [14]). Dagegen lehrte er von der Taufe und dem heiligen Abendmahl bestimmt, daß sie von Christus unmittelbar eingesetzt worden. Und zwar nahm er an, daß die Taufe durch die Taufe Jesu im Jordan seitens des Johannes eingesetzt worden sei, obgleich er auch die Ansicht derer nicht verwarf, welche annahmen, daß die Einsetzung damals erfolgt sei, als Jesus die Jünger paarweise zu predigen und zu taufen ausgesandt habe [15]). Das heilige Abendmahl aber, lehrte er, sei von Jesus bei seinem letzten Mahle mit seinen Jüngern angeordnet wor-

---

10) Summ. sentt. tr. VII. c. 1. — de sacram. christ. fid. lib. I. P. VIII. c. 12. c. 13.

11) Summ. sentt. tr. VI. c. 15. 12) Dist. 22. C.

13) Dist. 26. A. B. C. 14) Dist. 22. C. cl. dist. 26. A.

15) Dist. 3. F. G. 16) Dist. 8. B. 17) Dist. 23. B

18) Dist. 24 J.

19) Thom. Aqu. Summ. qu. 64. art. 2. — Bonavent. Compend. theol. ver. lib. VI. c. 3. — Scot. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. schol. 2. — Durand. dist. 2. qu. 1. dist. 14. qu. 3. — Biel dist. 1. qu. 2. art. 1.

20) Thom. Aqu. Summ. qu. 64. art. 2. — Biel dist. 1. qu. 2. art. 3.

21) Thom. Aqu. l. l. — Bonavent. l. l. — Scot. dist. 2. qu. 1. sch. 1. — Durand. dist. 2. qu. 1.

den [16]). Der auf Christum erst folgenden Zeit schrieb Petrus die Einsetzung der Confirmation, letzten Oelung und Ordination zu. Was die Confirmation betrifft, so spricht er sich über deren Einsetzung nicht ausdrücklich aus. Doch ist eben hieraus zu schließen, daß er sie erst von den Aposteln ableitete, da er sicher nicht unterlassen haben würde, ihre Einsetzung durch Christum selbst hervorzuheben, wenn er diese für wahrscheinlich gehalten hätte. Dagegen lehrte er von der letzten Oelung deutlich, daß sie von den Aposteln angeordnet worden [17]). Was endlich die Ordination betrifft, so nahm Petrus an, daß nur die beiden obersten Stufen, die des Diakonates und Presbyterates, im apostolischen Zeitalter bestanden und daher auch nur die Ordination zu diesen beiden von den Aposteln selbst eingesetzt worden, die zu den niederen klerikalen Stufen dagegen erst im Fortgange der Zeit von der Kirche angeordnet worden sei [18]).

Eine genauere Untersuchung über den Ursprung der einzelnen Sakramente findet sich erst bei den folgenden Scholastikern von Alexander von Hales an. Die meisten dieser gingen von der Anschauung aus, daß es jedem Sakramente als solchem wesentlich sei, von Gott eingesetzt zu sein [19]). Denn da jedes Sakrament als solches eine Kraft zu heiligen habe, so könne es nur von dem eingesetzt sein, von dem es diese Kraft erhalten. Diese Kraft habe es aber nur allein von Gott [20]). Weiter nahm man in der Regel an, daß es den neutestamentlichen Sakramenten wesentlich sei, speciell von Christus eingesetzt zu sein [21]), was schon daraus folge, daß sie ja zu dem Fundament der Kirche gehören und deßhalb nur von dem Fundator ecclesiae ihren Ursprung haben können [22]). Die Einsetzung durch Christus sei etwas den neutestamentlichen Sakramenten so Wesentliches, daß jeder Gebrauch, welcher nicht durch Christus selbst, sondern erst von der Kirche eingesetzt worden, schon wegen dieses Mangels nicht als Sakrament, sondern nur als Sacramentale angesehen werden könne [23]). Doch wollte man deßhalb nicht alle einzelnen Bestandtheile und Cerimonien der Sakramente

---

22) Durand. l. l. — Doch nahmen allerdings manche Scholastiker, wie Bonaventura an, daß mehrere Sakramente, wie Ehe und Buße, ihren Ursprung nicht einer göttlichen Einsetzung allein, sondern zugleich einem natürlichen Triebe verdanken, und sie unterschieden daher zwischen zwei Klassen von Sakramenten, solchen, welche totaliter ab institutione, und solchen, welche partim a naturae dictamine, partim ab institutione seien. Letztere seien allerdings auch von Gott eingesetzt, aber nicht durch einen bestimmten Ausspruch, sondern nur interius illustrando. (Bonavent. dist. 26. art. 2. qu. 1.).

23) Aus diesem Grunde rechnete man jetzt nicht mehr zu den Sacramenta, sondern zu den sacramentalia die benedictiones abbatum, abbatissarum, virginum, vestimentorum, aquae, die unctiones regum, consecrationes altarium, ecclesiarum, vasorum u. dergl. Vergl. Durand. l. l.

auf Christus zurückgeführt wissen, sondern nur die zum eigentlichen Wesen derselben gehörigen d. h. die Essentialia oder Substantialia in sacramentis, während man zugab, daß die accidentiellen Bestandtheile der Sakramente menschlichen Ursprungs sein können [24]). Dabei unterschied man zwischen zwei verschiedenen Arten von Einsetzung, einer solchen, durch welche etwas nur zum Zeichen bestimmt wird, und einer solchen, durch welche es zugleich die Bestimmung erhält, den angezeigten Gegenstand auch hervorzurufen. Die erstere Art, nahm man an, könne auch durch eine Creatur geschehen, nicht aber die zweite [25]). Von der eigentlichen Institutio sacramenti unterschied man nicht selten auch die Promulgatio oder die öffentliche Bekanntmachung der Einsetzung, und nahm an, daß letztere auch menschlichen Ursprungs sein könne [26]). Andere unterschieden von der eigentlichen Einsetzung die ihr vorangehende Insinuatio institutionis, und lehrten, daß, wenn diese unmittelbar durch Gott oder Christum geschehen, die eigentliche Einsetzung auch wohl durch einen Menschen oder durch die Kirche habe geschehen können [27]).

Bei Nachweisung des Ursprungs der einzelnen neutestamentlichen Sakramente zeigt sich bei den einzelnen Scholastikern eine nicht unbedeutende Verschiedenheit der Ansicht. Im Ganzen gingen dieselben hierbei zwei verschiedene Wege. a) Die Einen, wie Thomas [28]), Skotus, Durandus, Richard von Middleton, Petrus de Palude, Peter d'Ailly, Biel hielten streng an der Lehre fest, daß alle neutestamentlichen Sakramente, so gewiß sie solche seien, auch nur von Christus, und zwar im eigentlichen und vollen Sinne, haben eingesetzt werden können [29]). Da man nun aber diese Einsetzung nicht bei allen aus der Schrift nachweisen konnte, nahm man seine Zuflucht zur Tradition und lehrte, daß die Schrift hierin wie in vielen anderen Lehrartikeln durch die mündliche Ueberlieferung ergänzt werde. Christus habe nach dem eigenen Zeugniß der Schrift viel mehr gethan, als worüber die Schrift Bericht er-

---

24) Thom. Aqu. l. l. — Albert. M. dist. 23. art. 13.

25) Biel dist. 1. qu. 2. art. 3.

26) So z. B. Albert d. Gr., Bonaventura, Skotus, Durandus, Biel.

27) So z. B. Alanus ab Insulis, Bonaventura u. A.

28) Thomas Aquin macht nur hinsichtlich der Confirmation eine Ausnahme, sofern er von dieser lehrt, daß Christus sie nicht vollständig, sondern nur promittendo eingesetzt habe.

29) Dabei beurtheilte man die einzelnen neutestamentlichen Sakramente verschieden hinsichtlich ihres Verhältnisses zum alten Bunde. Vergl. Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 8. qu. 1. art. 2: Sacramenta novae legis tripliciter se habent ad veterem legem. Quaedam enim essentialiter fuerunt in veteri lege, quamvis non ut sunt sacramenta novae legis, sed magis secundum quod sunt in officium vel actum virtutis, sicut poenitentia, ordo et matrimonium. Quaedam fuerunt secundum aliquid eis respondens, non essentialiter, sicut baptismus et eucharistia. Quaedam autem nihil respondens habuerunt in veteri lege, sicut confirmatio et extrema unctio.

statte. Zu diesen von der Schrift verschwiegenen, aber dessenungeachtet von Christus geschehenen, Werken gehöre nun auch die Einsetzung mehrerer Sakramente, über welche die Kirche daher nur auf mündlichem Wege Kunde erhalten[30]. b) Andere, wie Robert Paululus, Alanus ab Insulis, Wilhelm von Auxerre, Albert der Große, Bonaventura, Wilhelm von Cahors und AA. erkannten zwar auch an, daß eine gewisse Einsetzung durch Christum zum Wesen eines neutestamentlichen Sakramentes nothwendig gehöre. Doch forderten sie nicht, daß Christus alle Sakramente zuerst oder vollständig und im eigentlichen Sinne eingesetzt habe. Sie nahmen daher keinen Anstoß daran, wenn von gewissen Sakramenten gelehrt werde, daß ihre Einsetzung als Sakramente schon in die vorchristliche Zeit falle, und daß Christus sie nur bestätigt und ergänzt und dadurch zu neutestamentlichen Sakramenten erhoben habe, von anderen, daß Christus ihre Einsetzung nur insinuirt oder partiell vollzogen, oder daß er sie nicht während seines sinnlichen Lebens, sondern erst später durch den von ihm gesendeten heiligen Geist mittels der Apostel oder der Kirche ausgeführt habe. Letztere unterschieden daher mehrere Klassen von neutestamentlichen Sakramenten: 1. solche, welche schon vor Christus eingesetzt, von Christus selbst aber bestätigt oder ergänzt worden seien, 2. solche, welche von Christus selbst zuerst und vollständig eingesetzt worden, 3. solche, welche von Christus selbst während seines irdischen Lebens entweder nur insinuirt oder nur partiell eingesetzt, vollständig aber erst von den Aposteln oder später von der Kirche, wenn auch im Auftrage Christi oder auf Antrieb des von Christus gesendeten heiligen Geistes, angeordnet worden seien[31].

Wie verschieden die Ansichten über die Einsetzung der einzelnen Sakramente waren, soll im Folgenden noch näher gezeigt werden.

1. Was das Sakrament der Taufe betrifft, so stimmten Alle ohne Ausnahme darin mit einander überein, daß dasselbe von Christus

---

Cujus ratio est, quia prima tria sacramenta non solum sunt sacramenta, sed poenitentia actus virtutis, ordo autem pertinet ad officium dispensationis sacramentorum, matrimonium autem ad officium naturae, et ideo in qualibet lege requiruntur. Baptismus autem et eucharistia sunt sacramenta tantum gratiam continentia, et ideo ante tempus gratiae esse non debuerunt. Sed quia sunt sacramenta necessitatis, baptismus quidem quantum ad effectum, eucharistia autem quantum ad fidem ejus, quod repraesentatur per ipsam, ideo oportuit quod in lege Moysi haberent aliquid respondens. Sed confirmatio et extrema unctio sunt sacramenta gratiam conferentia, et ideo in veteri lege esse non debuerunt. Et quia non sunt sacramenta necessitatis, sed cujusdam superabundantis perfectionis, ideo non oportebat, quod haberent aliquid respondens, cum non esset tempus plenitudinis gratiae, et ideo haec duo non fuerunt praefiguranda aliquibus expressis figuris, similiter neque prima tria, sed tantum duo media, scilicet eucharistia et baptismus.

30) Thom. Aqu. qu. 64. art. 2. — Durand. l. l.

31) Alex. Hales. Summ. lib. IV. qu. 8. membr. 1. art. 1. cf. membr. 3. art. 2.

unmittelbar eingesetzt worden sei, nicht aber in der genaueren Bestimmung der Zeit dieser Einsetzung. Die Einen nahmen nämlich, dem Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus hierin folgend, an, die Taufe sei damals eingesetzt worden, als Jesus im Jordan von Johannes getauft wurde. Denn damals sei ein für alle Mal durch die Berührung, in welche der heilige Leib Christi mit dem Wasser gekommen, die in der Taufe in Wirksamkeit tretende wiedergebärende Kraft dem Wasser mitgetheilt werden[32]). Doch wandten dagegen Andere ein, Jesus selbst sei nicht mit der eigenthümlich christlichen, sondern mit der Johanneischen Taufe getauft worden. Darum sei die Einsetzung in eine spätere Zeit zu verlegen. Und zwar dachten sich Manche als diesen Zeitpunkt das Gespräch Jesu mit Nicodemus, sofern in ihm Jesus auf die Nothwendigkeit der Taufe für die Seligkeit hingewiesen[33]). Andere machten dagegen geltend, daß das Gespräch Jesu mit Nicodemus ein bloßes Privat-Gespräch gewesen, und bezeichneten daher als Zeitpunkt der Einsetzung die paarweise Aussendung der Jünger zum Predigen und Taufen, von welcher Matth. c. 10 erzählt werde[34]), noch Andere den Tod Christi, sofern aus dem am Kreuze hängenden Leibe Christi Blut und Wasser, die Symbole des heiligen Abendmahles und der Taufe, geflossen[35]), noch Andere die Worte Christi Marc. 16, 16. oder Matth. 28, 19.[36]), noch Andere, wie Biel[37]), verwarfen alle diese Ansichten, und meinten, die Einsetzung der Taufe sei durch irgend einen öffentlichen Akt oder ein öffentliches Gespräch Jesu in Gegenwart seiner Jünger in ziemlich früher Zeit erfolgt. Die Zeit derselben lasse sich jedoch, da die Schrift davon schweige, nur ungefähr bestimmen. Wir wissen nämlich aus der Schrift, daß die Jünger schon im Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu auf Befehl dieses getauft haben (Joh. 4, 2.). Diese ihre Taufe könne nicht als Johanneische, sondern nur als christliche gedacht werden. Wenn sie nun schon so frühzeitig die christliche Taufe vollzogen haben, so setze dieß voraus, daß sie selbst vorher mit derselben Taufe getauft worden. Die Jünger aber würden nicht haben mit der Taufe Christi getauft werden können, wenn nicht vorher diese Taufe von Christus wäre eingesetzt worden. Hiernach falle die Einsetzung jedenfalls vor die Taufe,

— Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 23. art. 1. qu. 2. — Albert. M. dist. 23. art. 13. — Guil. Cadurc. epist. synod. b. Martene thes. T. IV. p. 681. — Cf. Durand. dist. 2. q. 1. Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 2.

32) So Thom. Aqu. Summ. qu. 66. art. 2. — Nicol. Lyr. Comment. in Joann. evang. c. 3. — Cat. Rom. P. II. c. 2. qu. 16. — In älterer Zeit meinten dagegen Manche, daß Christus dem Wasser die reinigende Kraft nicht sowohl durch seine Taufe, als vielmehr durch sein Wandeln auf dem galiläischen See mitgetheilt habe. So z. B. der Verf. d. Schrift de cataclysmo (Augustini Opp. Tom. VI. Append. p. 448.).

welche die Jünger selbst empfangen. Von dieser Einsetzung sei aber zu unterscheiden der Befehl Jesu, die Taufe öffentlich bekannt zu machen, welcher Matth. c. 28 v. 19. erfolgt sei. Nicht wenige Scholastiker endlich suchten diese verschiedenen Ansichten dadurch mit einander zu vereinigen, daß sie eine stufenweise erfolgte Einsetzung der Taufe annahmen. So unterschied Alexander von Hales eine fünffache Einsetzung. Zuerst sei dieselbe materialiter erfolgt durch die Taufe Jesu im Jordan, sofern durch dieselbe die Materie geweiht worden, sodann quoad finem durch das Gespräch mit Nicodemus, hierauf officialiter bei der Aussendung der Jünger Matth. c. 10. (quia tunc officium baptizandi eis commisit), darauf secundum significationem am Kreuze, als Blut und Wasser aus seiner Seite geflossen, endlich formaliter durch die Worte Matth. c. 28. (quia ibi formam expressit quantum ad principalem ejus partem). Aehnlich auch Albert der Große[38], Thomas Aquin[39]) und Bonaventura[40]). Dagegen unterschied Richard von Middleton zwischen der Insinuatio, Institutio und Confirmatio der Taufe, und nahm bei jeder dieser drei wieder eine solche durch die That und eine durch einen Ausspruch an: 1. Thatsächlich insinuirte Christus, sagt er, die Einsetzung der Taufe dadurch, daß er sich selbst von Johannes taufen ließ, wörtlich aber durch sein Gespräch mit Nicodemus, 2. thatsächlich setzte er die Taufe dadurch ein, daß er seine Jünger taufte, wörtlich aber durch die paarweise Aussendung der Jünger, indem er ihnen bei dieser Gelegenheit den Auftrag gab zu predigen und zu taufen, 3. thatsächlich (in signo) bestätigte er die Einsetzung der Taufe am Kreuze indem er aus seiner Seite Wasser hervorfließen ließ, wörtlich aber (praecepto) durch den ausdrücklich nach der Auferstehung gegebenen Tauf-Befehl (Matth. c. 28.)[41]).

2. Ueber die Einsetzung der **Confirmation** bestanden drei von einander abweichende Hauptmeinungen, indem ein Theil der Scholastiker dieselbe **Christo** selbst zuschrieb, ein anderer Theil den **Aposteln**, ein dritter der Kirche der **nachapostolischen** Zeit.

a) Die erste Ansicht vertheidigten Albert der Große, Thomas Aquin, Bonaventura, Skotus, Durandus, Richard von Middleton, Petrus

33) Petr. Lomb. dist. 3. F. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 4. art. 3. dub. 1.
34) So Scotus, lib. IV. dist. 2. qu. 1. schol. 1. (Op. Paris.). cf. Petr. Lomb. dist. 3. F.
35) Cf. Biel dist. 3. qu. un. art. 3. dub. 4.
36) Cf. Petr. Lomb. l. l. Biel l. l.
37) Dist. 1. qu. 4. art. 3. dub. 1. dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 3. concl. 2. dist. 3. qu. un. art. 3. dub. 4.
38) Dist. 3. art. 3. 39) Sentt. lib. IV. dist. 3. qu. 2. art. 5.
40) Compend. theol. verit. lib. VI. c. 2. 9.
41) Sentt. lib. IV. dist. 3. qu. 5. art. 1.

de Palude, Peter d'Ailly, Gabriel Biel, welche für sie geltend machten, daß es zum Wesen eines neutestamentlichen Sakramentes gehöre, von Christus eingesetzt zu sein. Doch waren sie, da die Schrift über eine solche Einsetzung nichts berichtet, in der näheren Bestimmung des Zeitpunktes und der Art und Weise der Einsetzung verschiedener Ansicht. 1. So meinte Thomas Aquin: Christus habe dieses Sakrament nicht, wie die übrigen, durch persönliche Darreichung, sondern durch Verheißung der künftig erfolgenden Darreichung (non exhibendo, sed promittendo) eingesetzt, und zwar durch die Joh. 16, 7. gesprochenen Worte: „Wenn ich nicht von Euch gehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen, wenn ich aber hinweggegangen sein werde, werde ich ihn zu euch senden." In anderer Weise habe er auch dieses Sakrament gar nicht einsetzen können, sofern der heilige Geist, dessen Fülle dem Menschen durch dasselbe verliehen werden solle, nach Joh. 7, 39. vor der Verherrlichung Christi, noch nicht habe mitgetheilt werden können [42]. 2. Dagegen meinte Albert der Große, Christus habe die Confirmation zwar nicht verbo, wohl aber operis exhibitione eingesetzt, und zwar damals, als er den zu ihm gebrachten Kindern die Hände aufgelegt (Matth. c. 19.) [43]. Denselben Zeitpunkt der Einsetzung nahm auch Bonaventura [44] und (nach dem Commentar über die Sentenzen) Thomas Aquin [45] an. 3. Duns Skotus dachte sich als Zeitpunkt der Einsetzung die Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste [46]. 4. Durandus [47] und Biel [48] meinten, der Zeitpunkt lasse sich nicht bestimmen, da die Schrift darüber schweige. Doch habe Christus jedenfalls auch dieses Sakrament, so gewiß es zu den neutestamentlichen gehöre, eingesetzt. Das Schweigen der Schrift erkläre sich daraus, daß nach Joh. 20, 30. 21, 25. Jesus ja überhaupt Vieles gethan, was in der Schrift nicht berichtet worden. 5. Endlich der römische Katechismus scheint anzunehmen, daß Jesus die Confirmation bei seinem letzten Mahle mit den Jüngern eingesetzt. Wenigstens spricht er aus, daß Christus damals seinen Jüngern über die Bereitung des Chrisma Anweisungen ertheilt habe [49]. Nicht einig waren die genannten Kirchenlehrer darüber, ob Christus dieses Sakrament auch selbst promulgirt habe oder nicht. Während Biel das Erstere annahm und als Zeitpunkt der Promulgation die Ein-

---

42) Summ. qu. 72. art. 1. 43) Lib. IV. dist. 23. art. 13.
44) Compend. theol. lib. VI. c. 3. 45) Sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 1.
46) Op. Paris. lib. IV. dist. 2. qu. 1. schol. 1. u. dist. 7. qu. 1. schol. 1.
47) Dist. 2. qu. 1. dist. 7. qu. 1.
48) Dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 3. dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1.
49) P. II. c. 3. qu. 5. cf. qu. 9.
50) Alan. de fide cathol. lib. I. c. 66. — Guil. Altiss. lib. IV. tr. 4. c. 3. fol. 16. — Alex. Hales. lib. IV. qu. 8. membr. 2. art. 1. — Bonavent. dist. 23.

segnung der Kinder (Matth. c. 19.) und die Anhauchung der Jünger am Auferstehungstage sich dachte, glaubten dagegen Bonaventura, Skotus und Durandus, daß die Publikation dieses Sakramentes erst durch die Apostel erfolgt sei, und zwar nach Durandus unmittelbar nach dem Pfingstfest.

b) Vertreter der zweiten Ansicht waren Alanus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales (nach einer Stelle), Bonaventura (nach einer Stelle), Wilhelm von Cahors, Johann Eck, welche bestimmt aussprachen, daß nicht Christus selbst, sondern erst die Apostel dieses Sakrament eingesetzt haben, sich darauf berufend, daß der heilige Geist in seiner Fülle ja erst am Pfingstfeste gegeben worden, vor welchem Ereigniß daher die Confirmation der Natur der Sache gemäß gar nicht habe eingesetzt werden können. Doch nahmen Alanus, Bonaventura und Eck wenigstens eine Insinuation dieses Sakramentes durch Christus an, und auch Alexander von Hales lehrte, die Apostel hätten es entweder auf Befehl Christi oder auf Antrieb des von Christus gesendeten heiligen Geistes eingesetzt [50]).

c) Die dritte Ansicht wurde von Alexander von Hales an der Stelle vertheidigt, an welcher er ausführlich über die Einsetzung der Confirmation handelt. Er bekämpft hier ausdrücklich sowohl die Ansicht, daß die Confirmation als Sakrament von Christus selbst, als auch die, daß sie durch die Apostel eingesetzt worden sei. Die erstere Ansicht sei zu verwerfen, weil in der Stelle Matth. 19, 15., auf welche man sich allein berufen könne, weder der Form noch der Materie dieses Sakramentes Erwähnung gethan werde [51]), die zweite Ansicht aber desgleichen, weil nach dem Bericht des Neuen Testaments die Apostel durch bloße Handauflegung ohne Anwendung des Chrisma und der von der Kirche gebrauchten Worte confirmirt haben. Er nimmt daher an, daß, wie die Apostel selbst unmittelbar vom heiligen Geiste in nicht sakramentlicher Weise confirmirt worden, so haben auch sie noch ohne Anwendung des Sakramentes confirmirt. Nach seiner Lehre ist das Sakrament der Confirmation erst nach dem Abscheiden der Apostel auf Antrieb des heiligen Geistes und zwar auf einem Concil zu Meaux nach

art. 1. qu. 2. — Guilelmi Cadurc. epist. synod. l. l. p. 681. — Eck, loci theol. 6. axiom. 2, 83.

51) Auch Thomas Aquin erkennt dieß an, will aber die Folgerung nicht zugeben, daß darum Christus Form und Materie dieses Sakramentes nicht eingesetzt haben könne, sondern erklärt das Schweigen der Schrift hierüber als ein absichtliches. Vergl. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 1: Nec obstat, quod in evangelio vel in actibus apostolorum non fit mentio de materia vel forma hujus sacramenti, quia formae sacramentales et alia, quae in sacramentis exiguntur, occultanda erant in primitiva ecclesia propter irrisiones gentilium.

Form und Materie eingesetzt worden[52]). — Daß dieses Sakrament durch den heiligen Geist eingesetzt worden, spricht (nach einer Stelle) auch Bonaventura aus[53]). Dagegen sucht Wilhelm von Auxerre zwischen der zweiten und dritten Ansicht zu vermitteln, indem er annimmt, daß die Confirmation hinsichtlich der Handauflegung bereits von den Aposteln, hinsichtlich der Chrismation dagegen erst von der Kirche eingesetzt worden sei[54]).

3. Hinsichtlich des Sakramentes der Eucharistie stimmten sämmtliche Scholastiker darin mit einander überein, daß dasselbe von Christus unmittelbar sowohl eingesetzt als promulgirt worden sei, und zwar bei seinem letzten mit den Jüngern gehaltenen Mahle[55]). Dabei nahm man nicht selten an, daß Christus auch schon vor der eigentlichen Einsetzung auf dieses Sakrament hingewiesen habe. Eine solche Hinweisung fand man namentlich im Evangelium Johannis c. 6.[56]), mitunter auch in dem Gleichniß vom Senfkorn[57]).

4. Ueber die Einsetzung des Sakramentes der Buße bestand eine große Verschiedenheit der Ansicht. Zwar stimmten Alle darin mit einander überein, daß die Buße als innerer Akt, der sich auch im Aeußeren irgendwie zu erkennen geben müsse, schon vor Christus von Gott angeordnet worden sei. Desto verschiedener war aber die Ansicht darüber, wann sie angefangen habe, Sakrament zu sein. Im Ganzen lassen sich darüber drei Hauptansichten unterscheiden, indem Ein Theil der Scholastiker annahm, sie sei in gewissem Sinne schon vor Christus Sakrament gewesen, andere: sie sei es erst durch Christus geworden, noch andere: sie sei es auch durch Christus entweder noch gar nicht, oder wenigstens noch nicht vollständig, sondern erst durch die Apostel oder gar erst durch die Kirche geworden.

a. Was die erstgenannte Ansicht betrifft, so waren die Vertreter derselben, zu denen außer Petrus Lombardus z. B. Peter von Poitiers, Cäsarius von Heisterbach, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas Aquin, Bonaventura, Petrus de Palude, Petrus Oxomensis gehörten, in doppelter Hinsicht wieder von einander verschieden, sofern sie einerseits über die Zeit, in welcher näher die

---

52) Lib. IV. qu. 24. membr. 1. Wie Alexander zu der Meinung gekommen, daß die Confirmation als Sakrament gerade auf dem Concil von Meaux eingesetzt worden, läßt sich nicht sicher nachweisen. Gewöhnlich weist man, um diese wunderliche Ansicht zu erklären, auf das Decret. Gratian. hin, wo sich P. III. dist. 5. c. 7. eine Bestimmung der Pariser Synode v. J. 829 über die Confirmation aufgenommen findet mit der falschen Ueberschrift ex concilio Meldensi. Doch enthält diese Bestimmung über Form und Materie der Confirmation nichts. Alexander scheint daher hier aus einer andern Quelle geschöpft zu haben.

53) Sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 2. 54) Tract. 4. c. 3. fol. 16.

Buße als Sakrament eingesetzt worden, verschieden dachten, andererseits darüber, ob man nur eine in der vorchristlichen Zeit geschehene Einsetzung anzunehmen habe, in welchem Falle die Buße kein specifisch neutestamentliches Sakrament sein würde, sondern entweder ein Sakrament der Natur oder des Alten Testamentes, oder ob man vielmehr anzunehmen habe, daß Christus zu dem schon früher eingesetzten Sakrament noch etwas Neues hinzugefügt und es dadurch zu einem neutestamentlichen erhoben habe. In ersterer Hinsicht bestanden drei verschiedene Ansichten. Petrus Lombardus hatte, wie bereits gesagt, gelehrt, das Sakrament der Buße sei bereits im Anfange des Menschengeschlechtes, aber nicht, wie die Ehe, schon vor, sondern erst nach dem Sündenfalle eingesetzt worden. Ebenso urtheilten unter den folgenden Lehrern z. B. Wilhelm von Auxerre [58]), Thomas Aquin [59]), Petrus de Palude [60]), Petrus Oxomensis [61]). Dagegen lehrte Albert der Große, ihre Einsetzung falle bereits in das Paradies. Gott nämlich nach seiner Barmherzigkeit habe schon vor dem Eintritt der Sünde das Heilmittel derselben angeordnet, damit der Mensch, wenn er in die Sünde falle, das Heilmittel sogleich bereit finden möchte [62]). Noch Andere, wie Peter von Poitiers [63]), Cäsarius von Heisterbach [64]) und Bonaventura [65]) erkannten zwar an, daß die erste Einsetzung der Buße bereits in das Paradies falle, doch meinten sie, daß sie weder schon damals, noch auch unter dem Gesetz der Natur, sondern erst unter dem Mosaischen Gesetz Sakrament geworden sei. In zweiter Hinsicht urtheilten Manche, daß die Buße überhaupt nur in der vorchristlichen Zeit als Sakrament eingesetzt worden sei, sie konnten sie daher auch nicht für ein specifisch neutestamentliches Sakrament ansehen, sondern erklärten sie entweder wie Peter von Poitiers und Cäsarius von Heisterbach für ein Sakrament des Alten Bundes, oder gar wie Petrus Oxomensis für ein Sakrament der Natur. Die Meisten dagegen erkannten an, daß Christus das schon früher eingesetzte Sakrament der Buße noch einmal eingesetzt habe. Sie nahmen daher mehrere Einsetzungen desselben an, oder vielmehr eine successive Einsetzung durch mehrere zeitlich unterschiedene Akte, in der Art; daß eine gewisse Stiftung dieses Sa-

---

55) Albert. M. dist. 8. art. 5. u. 9. — Thom. Aqu. dist. 8. qu. 1. art. 3. — Bonavent. Compend. theol. ver. lib. VI. c. 3. — Scot. Op. Paris. dist. 2. qu. 1. schol. 1. — Biel dist. 8. qu. 1. art. 2.

56) Scot. dist 2. qu. 1. schol. 1. 57) Bonav. l. l.

58) Lib. IV. tr. 6. c. 3. qu. 2. fol. 28.

59) Sentt. lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 4. — cf. dist. 1. qu. 1. art. 2.

60) Lib. IV. dist. 2. qu. 1. art. 3. 61) Vergl. oben Abschn. VI. Anmerk. 195.

62) Dist. 22. art. 11. 63) Sentt. lib. V. P. III. c. 13.

64) Dialog. miraculorum dist. 3. c. 1. 65) Dist. 22. art. 2. qu. 1.

kraments, oder auch mehrere, allerdings schon in die vorchristliche Zeit falle, auf diese aber eine neue durch Christus gefolgt sei, durch welche die Buße erst zum Sakrament im vollen, nämlich im neutestamentlichen, Sinne gemacht worden. So unterschied Albert der Große vier solcher Stiftungen. An der Buße selbst unterschied er nämlich etwas Vierfaches: 1. die recognitio necessitatis medicinae contra morbum peccati, 2. recognitio peccati perpetrati cum proposito emendandi (contritio und satisfactio), 3. manifestatio peccati secundum genus in signo aliquo coram homine, 4. explanatio peccati per circumstantias cum fide dimissionis poenae ex vi clavium, und er nahm nun an, daß nach jeder dieser vier Seiten die Buße in einer andern Zeit eingesetzt worden sei, nach der ersten bereits im Stande der Unschuld, nach der zweiten unter dem Gesetze der Natur, nach der dritten unter dem geschriebenen Gesetze, und endlich nach der vierten unter dem Gesetze der Gnade[66]. Dagegen nahm Bonaventura nur drei Stiftungen an: die erste sei geschehen unmittelbar nach dem Falle, damals als Gott zu Adam die Worte gesprochen: Wo bist du u. s. w., und zwar sei sie damals als Mittel der Versöhnung mit Gott eingesetzt worden, die zweite unter dem Mosaischen Gesetz, und zwar sofern die Buße Mittel der Versöhnung mit der Kirche sei oder als sacramentum ecclesiae, doch nur in unvollendeter Weise (secundum imperfectionem sc. quantum ad quandam generalitatem in determinatione oblationum, quae erant loco confessionis et satisfactionis), die dritte endlich unter dem Gesetz Christi, sofern die Buße Sakrament im vollen, neutestamentlichen Sinn sei (secundum statum perfectionis), und zwar sowohl hinsichtlich der Form d. h. der absolutio sacerdotalis et ligatio, als hinsichtlich der Materie d. h. der deutlichen nicht bloß allgemeinen, sondern auch speciellen Beichte[67]. Aehnlich lehrte auch Alexander von Hales, welcher annahm, daß das schon vor Christus eingesetzte Sakrament der Buße durch Christus eine Additio erhalten habe, dadurch daß er den Priestern die Macht zu absolviren mitgetheilt[68].

b. Die zweite oben genannte Ansicht, daß Christus selbst dieses Sakrament zuerst und vollständig eingesetzt habe, wurde vorgetragen von Alexander von Hales[69], Duns Skotus[70], Durandus[71], Wilhelm von Cahors[72], Biel[73] und Anderen, und diese Ansicht wurde auch vom Concil zu Trient[74] und vom römischen Katechismus[75] anerkannt.

---

66) Dist. 22. art. 11—14. 67) Dist. 22. art. 2. qu. 1.
68) Qu. 8. membr. 2. art. 1. 69) Qu. 59. membr. 2. art. 1—4.
70) Dist. 2. qu. 1. schol. 1. dist. 17. qu. un. (Op. Paris.)
71) Dist. 17. qu. 8. §. 9.
72) L. l. p. 681.

Doch waren die Vertreter dieser Ansicht, sowie auch die der vorigen, soweit letztere überhaupt eine Stiftung dieses Sakramentes durch Christum annahmen, nicht völlig einig darüber, wann Christus die Buße eingesetzt habe. Die Meisten nahmen an, daß dieß nach der Auferstehung geschehen sei, als Jesus die Jünger angehaucht und zu ihnen die Worte geredet habe „Empfanget den heiligen Geist. Welchen Ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen u. s. w." (Joh. 20, 22. f.)[76], eine Ansicht, welche auch vom Concil zu Trient und vom römischen Katechismus gebilligt wurde. Dagegen nahmen Andere eine successive Stiftung dieses Sakramentes durch Christum an. So meinte Alexander von Hales, daß Christus dasselbe durch vier auf einander folgende Aussprüche eingesetzt habe. Zuerst hinsichtlich seiner Materie, indem er sogleich im Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit (Matth. 4, 17.) zur Buße aufgefordert, und durch Hinzufügung der Worte: „Denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen" auf die Nützlichkeit derselben hingewiesen habe. Darauf sei eine zweite Einsetzung der Buße ebenfalls hinsichtlich der Materie gefolgt im weiteren Fortgange der Predigt Jesu, indem er Luc. 13, 5. durch die Worte: „Wenn Ihr nicht Buße thut, werdet Ihr alle zumal umkommen," die Nothwendigkeit der Buße gezeigt. Darauf habe Jesus die Buße eingesetzt hinsichtlich ihrer Form, dadurch daß er Matth. 16, 19. zunächst dem Petrus und in ihm den übrigen Prälaten die Absolutionsgewalt ertheilt, und endlich nach der Auferstehung, indem er durch die Worte Joh. 20, 22. f. dieselbe Gewalt auch den übrigen Aposteln mitgetheilt habe[77]. Dieselbe Ansicht trug in seinem Commentar über das Lehrbuch des Lombarden auch Thomas vor[78], während derselbe in seiner Summa lehrte, Christus habe dasselbe zuerst Matth. 4, 17. hinsichtlich der Akte des Empfängers, darauf Matth. 16, 19. hinsichtlich der Thätigkeit des Spenders eingesetzt, und darauf habe er nach seiner Auferstehung durch die Luc. 24, 47. mitgetheilten Worte auch noch auf die Kraft dieses Sakramentes hingewiesen[79]. Verschiedene Akte der Einsetzung unterschied auch Biel, sofern derselbe lehrte, Christus habe die Mittheilung der Absolutionsgewalt zuerst Matth. c. 16. verheißen, darauf Joh. c. 20. diese Gewalt thatsächlich mitgetheilt[80]. Der Beichtbefehl sei zwar auch schon von Christus selbst gegeben worden, doch schweige die Schrift darüber, wann

---

73) Dist. 2. qu. 1. art. 2. concl. 2. — dist. 17. qu. 1. art. 1. not. 2.

74) Sess. XIV. de sacram. poenit. c. 1. 75) P. II. c. 5. qu. 34.

76) So z. B. Skotus, Durandus, Richard von Middleton. Ebenso auch Bonaventura dist. 22. art. 2. qu. 1.

77) Qu. 59. art. 4. membr. 3. 78) Dist. 23. qu. 2. art. 4.

79) Qu. 84. art. 7. 80) Dist. 2. qu. 1. art. 2. concl. 2.

dies geschehen. Jedenfalls sei anzunehmen, daß erst die Apostel[81]), und zwar vorzugsweise Jakobus[82]), die Nothwendigkeit der Beichte der Kirche bekannt gemacht haben.

c. Zur dritten Ansicht, nach welcher das Sakrament der Buße erst nach Christus eingesetzt worden ist, bekannten sich im Ganzen nur Wenige. Zur Vertheidigung derselben machten sie etwas Dreifaches geltend: 1. in der Schrift werde nirgends erzählt, daß Christus vom Sakrament der Buße Gebrauch gemacht habe, wie dies von den Sakramenten, deren Einsetzung durch ihn unzweifelhaft sei, mit Recht gesagt werden könne; 2. ebenso werde nirgends in der Schrift erzählt, daß er bei Vergebung der Sünden die einzelnen Theile des Bußsakramentes: contritio, confessio und satisfactio verlangt habe, wohl aber, daß er mitunter, z. B. der Ehebrecherin, dem Schächer am Kreuz, ohne Sakrament die Sünden erlassen habe. Endlich 3. schweige auch die Schrift darüber, daß Christus die Verwaltung dieses Sakramentes seinen Jüngern anempfohlen habe. Aus diesen und anderen Gründen nahmen die Vertreter dieser Ansicht in der Regel an, daß dieses Sakrament nicht schon von Christus, sondern erst von Jakobus (5, 16.), wenn auch im Auftrage Christi, eingesetzt worden sei[83]). Andere, wie Bonaventura, erkannten zwar an, daß Christus dasselbe nach seiner formalen Seite eingesetzt habe, sofern er den Jüngern die Absolutionsgewalt ertheilt, leugneten aber, daß er dieß auch hinsichtlich der materialen Seite gethan, indem sie lehrten, daß die Beichte von Christus selbst zwar bereits insinuirt, aber erst von den Aposteln eingesetzt und von Jakobus promulgirt worden sei[84]). Ja Manche, wie die Kanonisten Laurentius Hispanus[85]) und Nikolaus Tudiscus[86]) (Panormitanus) gingen noch weiter, und lehrten, daß auch Jakobus die Beichte noch nicht eingesetzt, sondern nur erst anempfohlen habe, weil im andern Falle auch die griechische Kirche mit dem Beichtgebot bekannt sein müßte, in welcher dieselbe thatsächlich nicht in Gebrauch sei, es sei daher vielmehr anzunehmen, daß die Beichte in der kirchlichen Tradition ihren Ursprung habe, und da diese Tradition bisher zu den Griechen nicht gedrungen, so sei es erklärlich, daß letztere von der Nothwendigkeit der Beichte nichts wissen.

5. Was das Sakrament der letzten Oelung betrifft, so stimmten

81) Dist. 17. qu. 1. art. 1. not. 2. 82) Dist. 8. qu. 2. art. 3.

83) Cf. die Glosse zu Gratian. P. II. Ca. 33. qu. 3. dist. 5. c. 1. und Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 2.

84) Dist. 17. art. 1. qu. 3: Confessio fuit a domino insinuata, ab apostolis instituta, ab episcopo Hierosolymitano sc. Jacobo promulgata. Cf. dist. 22. art. 2. qu. 1.

85) Glosse zu Gratiani decret. P. II. ca. 33. qu. 3. dist. 5. c. 1.

die Meisten darin überein, daß dasselbe erst von den Aposteln eingesetzt worden, wenn auch im Auftrage Christi oder auf Antrieb des von diesem gesendeten Geistes. So hatte, wie wir früher gesehen haben, schon Hugo von St. Victor und der Lombarde gelehrt. Dieselbe Ansicht vertheidigten von den folgenden Lehrern z. B. Alanus ab Insulis[87]), Alexander von Hales[88]), Bonaventura[89]), Wilhelm von Cahors[90]), Berthold Pirstinger, Bischof von Chiemsee[91]), Joh. Eck[92]) und viele Andere[93]). In der Regel betrachtete man dann den Jakobus (vergl. 5, 14. 15) als den Einsetzer desselben, nahm aber an, daß er dieß entweder in Folge einer Insinuation Christi, die man Marc. 6, 13 fand[94]), oder auf Antrieb des heiligen Geistes gethan habe. Für diese Ansicht machte man ein doppeltes Argument geltend: 1. daß die Schrift von einer Einsetzung dieses Sakramentes durch Christum selbst schweige, 2. daß es der Natur der Sache nach ebenso wenig als die Confirmation vor der Verherrlichung Christi habe eingesetzt werden können, da es die Bestimmung habe, die Gnade des heiligen Geistes in einer Fülle mitzutheilen, in welcher diese erst seit der Verherrlichung Christi habe gegeben werden können. Doch wurden hierdurch alle diejenigen, welche von einem strengeren Sakramentsbegriff ausgingen, nicht befriedigt. Man wandte ein, daß die Einsetzung eines Sakramentes durch keine Creatur, sondern nur allein durch Gott geschehen könne. Auch die Apostel hätten dieß nicht vermocht. Sie hätten wohl in der Art der Verwaltung der Sakramente gewisse Veränderungen vornehmen, oder über etwas Zweifelhaftes hinsichtlich der Sakramente eine Erklärung geben können. Die Einsetzung von Sakramenten stehe aber allein in der Macht Gottes[95]). Daher müsse die Einsetzung auch dieses Sakramentes, so gewiß es ein Sakrament sei, nothwendig Christo selbst zugeschrieben werden. Man erkannte dabei gewöhnlich an, daß die Schrift allerdings über diese Einsetzung schweige, doch nahm man an, daß die Stelle Marc. 6, 13 die Einsetzung dieses Sakramentes durch Christum voraussetze. Denn wenn hier erzählt werde, daß die zum Predigen von Christus ausgesandten Jünger viele Kranke mit Oel gesalbt und geheilt haben, so werde zwar nicht ausdrücklich gesagt, daß sie dieß im Auftrage Jesu gethan, doch verstehe sich dieß von selbst, da die Apostel nichts ohne Jesu Befehl gethan. Die seitens der Apostel

86) Glosse zu Decret. Greg. IX. lib. V. tit. 38. c. 12.
87) De fide cathol. lib. I. c. 68.
88) Lib. IV. qu. 8. membr. 2. art. 1.
89) Dist. 23. art. 1. qu. 2. 90) L. l. p. 681.
91) Teutsche Theologie 93, 1. 2. 92) Loc. theol. 11.
93) Cf. Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 2. 94) Bonavent. l. l.
95) Vergl. Albert. M. dist. 23. art. 13. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

geschehene Salbung der Kranken mit Oel setze mithin die vorher geschehene Einsetzung der Krankensalbung durch Christum voraus. Dabei nahm man in der Regel an, daß erst Jakobus dieses Sakrament promulgirt habe[96]). Mit dieser Ansicht stimmte auch das Concil von Trient[97]) und der römische Katechismus[98]) überein, nur daß das erstere nicht annahm, daß die Stelle bei Marcus die Einsetzung dieses Sakramentes bereits voraussetze, sondern in ihr nur erst eine Insinuation desselben sah, die Einsetzung selbst also in eine spätere Zeit des Lebens Jesu verlegte.

6. Ueber die Einsetzung des Sakramentes der Ordination bestanden drei verschiedene Ansichten. a) Die Einen, wie Alexander von Hales, nahmen an, daß dasselbe schon vor Christus eingesetzt, durch Christus aber ergänzt worden sei, indem dieser mit demselben auch die Gewalt, Leib und Blut Christi zu consekriren, verbunden habe[99]). b) Dagegen nahmen die bei Weitem Meisten an, daß zwar schon vorher eine gewisse Ordination bestanden, Christus dieselbe aber erst zum Sakrament erhoben habe[100]). Ueber die Zeit und Art, in welcher dieß geschehen, stimmte man jedoch nicht vollständig überein. So meinte Albert der Große, Christus habe die Ordination nicht ebenso wie die meisten übrigen Sakramente durch einen bestimmten Ausspruch, sondern ebenso wie die Confirmation durch Vollziehung einer Handlung eingesetzt, nämlich zuerst durch sein Auftreten in der Synagoge zu Nazaret (Luc. c. 4), sodann durch Verwandlung des Brodes und Weines in seinen Leib und sein Blut bei dem letzten Mahle mit seinen Jüngern[101]). In der Regel nahm man dagegen an, daß Christus auch dieses Sakrament durch einen Ausspruch eingesetzt habe, suchte jedoch meist dieß nur in Bezug auf den Presbyterat nachzuweisen[102]), von dem man glaubte, daß er gemäß der doppelten Gewalt, welche dem Presbyter eigenthümlich sei, nämlich der Gewalt über den wahren Leib Christi oder der Gewalt, Brod und Wein in Leib und Blut Christi zu ver-

96) So Albert. M. l. l. — Thom. Aqu. Summ. Suppl. P. III. qu. 29. art. 3. sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 1. — Scot. dist. 2. qu. 1. schol. 1. dist. 23. qu. un. — Durand. dist. 2. qu. 1. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 2. u. art. 2. concl. 2. cf. dist. 1. qu. 2. art. 3. dub. 2. dist. 23. qu. 1. art. 2.

97) Sess. XIV. de sacr. extr. unct. c. 1. u. can. 1.

98) P. II. c. 6. qu. 8.

99) Qu. 8. membr. 2. art. 1.

100) So Alanus l. l. c. 67. — Thomas Aqu. sentt. lib. IV. dist. 24. qu. 2. art. 1. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 3. — Scot. dist. 24. qu. un. schol. 3. cf. dist. 2. qu. 1. schol. 1. — Durand. dist. 2. qu. 1. — Guil. Cadurc. l. l. p. 681. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 2. concl. 2.

101) Dist. 23. art. 13.

102) Zwar erkannte man an, daß auch die niederen Ordines von Christus ein-

wandeln, und der Gewalt über den mystischen Leib oder der Schlüsselgewalt, an zwei verschiedenen Zeitpunkten eingesetzt worden sei, hinsichtlich der ersteren durch die beim letzten Mahle gesprochenen Worte: „Dieß thut zu meinem Gedächtniß", hinsichtlich der letzteren aber vorzugsweise Joh. 20, 22 f. Doch nahm man in der Regel an, daß Christus auch noch durch andere Aussprüche die Einsetzung letzterer Gewalt sowohl vorbereitet als auch theilweise vollzogen habe. Zunächst habe Christus nämlich die Schlüsselgewalt nur verheißen, und zwar Matth. 16, 19 dem Petrus allein, Matth. 18, 18 sämmtlichen Aposteln, darauf habe er sie nach seiner Auferstehung auch wirklich mitgetheilt, und zwar, soweit dieselbe eine potestas ordinis sei, sämmtlichen Aposteln durch die Worte (Joh. 20, 22 f.): „Empfanget den heiligen Geist u. s. w.", soweit dieselbe dagegen eine potestas jurisdictionis sei, schon früher dem Petrus allein durch die Worte (Luc. 22, 32): „Wenn du dermaleinst dich bekehrt haben wirst, so stärke deine Brüder", nach der Auferstehung aber, indem er die frühere Verleihung bestätigt habe durch die Worte (Joh. c. 21): „Weide meine Schaafe" [103]). c) Noch Andere, wie Durandus, lehrten, daß die Ordination nur zum Theil Christo selbst, zum Theil dagegen der späteren Kirche ihren Ursprung verdanke. Wie nämlich nur die Ordination zum Presbyterat ein Sakrament sei, die niederen Weihen dagegen nur sacramentalia, so sei auch nur jene von Christus selbst, alle niederen dagegen später eingesetzt worden [104]).

7. Endlich was die Ehe betrifft, so stimmten Alle darin mit einander überein, daß dieselbe als solche schon im Anfange des Menschengeschlechtes von Gott eingesetzt worden sei, und zwar noch vor dem Sündenfalle durch die Worte (1 Mos. 2, 18): „Es ist nicht gut, daß der Mensch allein sei u. s. w.", und dann durch die Worte (1, 28): „Seid fruchtbar und mehret euch u. s. w." [105]). Dagegen war man verschiedener Ansicht darüber, wann die Ehe angefangen habe Sakra-

---

gesetzt worden (cf. Albert. M. dist. 24. art. 36.), doch war die gewöhnliche Meinung, daß in der Urkirche die niederen Ordines noch im Diakonat enthalten gewesen, und daher nur dieses im eigentlichen Sinne damals eingesetzt worden sei. Wann es aber eingesetzt worden, darüber wird in der Regel geschwiegen. Dagegen lehrte Skotus: Christus habe den Diakonat bei Aussendung der 70 Jünger, den Subdiakonat und die niederen Ordines Matth. c. 10. eingesetzt (dist. 2. qu. 1. schol. 1.).

103) Alanus l. l. c. 67. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 3. — Scot. l. l. — Biel dist. 19. qu. un. art. 2. concl. 2. dist. 24. qu. 1. art. 3. dub. 3. sqq. cf. dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 3.

104) Dist. 7. qu. 4. §. 21.

105) Alan. l. l. c. 65. u. Summa de arte praedicatoria c. 45. — Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 9. c. 1. — Albert. M. dist. 26. art. 5. — Thom. Aqu. dist. 26. qu. 2. art. 2. — Bonavent. dist. 27. art. 1. qu. 1. u. art. 2. qu. 1. —

ment zu sein. Die Einen, wie Albert der Große[106]), Bonaventura[107]), Skotus[108]), Wilhelm von Cahors[109]) und Andere[110]) nahmen an, daß sie dieß schon im Paradiese geworden sei, Andere dagegen, wie Thomas Aquin[111]), erst unter dem Gesetze der Natur. Da es nun aber jedem neutestamentlichen Sakramente wesentlich ist, durch Christus eingesetzt zu sein, so nahmen die meisten der genannten Kirchenlehrer verschiedene Stiftungen des Ehesakramentes an, indem sie die schon vor Christus als Sakrament eingesetzte Ehe durch Christus noch einmal eingesetzt sein ließen, oder wenigstens annahmen, daß Christus dieses Sakrament irgendwie bestätigt und dadurch zum neutestamentlichen erhoben habe. So unterschied Albert der Große drei verschiedene Stiftungen dieses Sakramentes: die erste sei vor dem Falle geschehen quoad naturam secundum se, die zweite unter dem Mosaischen Gesetze quoad naturam corruptam, und endlich die dritte unter dem Gesetze Christi secundum statum naturae reparatae per Christum[112]). Ebenso unterschied Thomas Aquin drei verschiedene Stiftungen: die erste sei geschehen unter dem Gesetz der Natur, sofern die Ehe ein Heilmittel gegen die Sünde darbiete, die zweite unter dem Gesetz Mosis, sofern unter ihm die zur Ehe berechtigten Personen näher bestimmt worden seien, endlich die dritte unter dem Gesetz der Gnade, sofern die Ehe die geheimnißvolle Verbindung Christi mit der Kirche darstelle[111]). Andere, wie Alexander von Hales[113]), Bonaventura[114]) und Skotus[115]) glaubten, daß Christus das schon vorher zu wiederholten Malen eingesetzte Sakrament durch Theilnahme an der Hochzeit zu Kana wenigstens bestätigt und durch neue Bestimmungen, wie die Matth. c. 19 gegebenen, ergänzt und zu seiner Wahrheit zurückgeführt habe. Doch glaubten noch Andere, daß die Ehe vor Christus überhaupt nicht Sakrament im eigentlichen Sinne gewesen, sondern dieß erst durch ihn geworden sei. So an einer Stelle Skotus[116]), insbesondere aber Gabriel Biel[117]), und diese Ansicht wurde auch vom römischen Katechismus[118]) ausdrücklich bestätigt.

Scot. dist. 28. qu. un. schol. 2. — Guil. Cadurc. l. l. p. 681. — Biel dist. 1. qu. 2. art. 2. concl. 1. u. qu. 3. art. 3. dub. 1. dist. 26. qu. 1. art. 1. not. 2.

106) Dist. 26. art. 5.

107) Dist. 27. art. 2. qu. 1.

108) Dist. 28. qu. un. schol. 2. 109) L. l. p. 718.

110) Statuta synodalia anni 1365. acta per Henricum Meldensem etc. bei Martène thes. T. IV. p. 923.

111) Dist. 26. qu. 2. art. 2. 112) L. l.

113) Qu. 8. membr. 2. art. 1.

114) L. l. u. Comp. theol. verit. lib. VI. c. 3.

115) Dist. 2. qu. 1. schol. 1.

Neunter Abschnitt.

Der Minister der einzelnen Sakramente.

Schon frühzeitig war man darin einig, daß nicht jeder einzelne Christ befähigt sei, jedes einzelne Sakrament zu verwalten, sondern, daß wenigstens für die meisten unter ihnen ein ganz bestimmter Minister durch die göttliche Einsetzung vorgeschrieben sei, der dieselben nothwendig verwalten müsse, wenn sie als wirksame Sakramente angesehen werden sollen. Zwar war man nicht sogleich darüber gleicher Ansicht, wer bei den einzelnen Sakramenten der vorgeschriebene Minister sei, und in Bezug auf welche überhaupt ein solcher anzunehmen sei. Doch bildete sich bald, wenigstens für die Praxis, in dieser Hinsicht eine Sitte aus, die je länger je mehr zum festen kirchlichen Gesetz erhoben und endlich auf die Einsetzung Christi zurückgeführt wurde. Gemäß dieser in späterer Zeit zur Herrschaft gekommenen Ansicht können sämmtliche Sakramente hinsichtlich ihres Ministers in vier Klassen getheilt werden, indem 1. von mehreren derselben sich die Ansicht bildete, daß ihre Administration durch die Einsetzung Christi an keinen bestimmten Stand und an keine bestimmte kirchliche Stellung geknüpft sei, ja daß überhaupt jeder Mensch ohne Unterschied dieselben gültig verwalten könne, wenn man auch, abgesehen von dem Falle der Noth, nur ganz bestimmte Personen für dazu befugt ansah; 2. von mehreren anderen dagegen die Meinung aufkam, daß nur ein getaufter Christ; 3. von noch anderen, daß nur ein Presbyter; 4. endlich von einem vierten Theile, daß nur ein Bischof der geeignete Verwalter derselben sei [1]). Unsere Absicht ist nun, im Folgenden die einzelnen Sakramente mit Rücksicht auf den für sie nothwendigen Administrator ausführlicher zu besprechen und zu zeigen, wie die kirchliche Lehre hierüber mannigfache Wandelungen erfuhr, bis sie zur Zeit der Scholastik einen gewissen Abschluß erlangte, während das Concil von Trient einfach nur be-

---

116) Op. Oxon. dist. 26. qu. un.

117) Dist. 1. qu. 2. art. 2. concl. 1. cf. qu. 3. art. 3. dub. 1. — dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 3. — dist. 26. qu. 1. art. 1. not. 2. u. art. 2. concl. 4. 7.

118) P. II. c. 8. qu. 16.

---

1) Vergl. z. B. Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 6.

stätigte, was bereits allgemein anerkannt war, ohne auf die streitigen Fragen irgend wie einzugehen. Wir gedenken, unsern Stoff in vier Abschnitten zu behandeln, entsprechend den vier eben genannten Klassen.

A. Die Sakramente, deren Minister nicht schon durch die Einsetzung Christi vorgeschrieben ist.

Es sind zu dieser Klasse im Ganzen nur zwei Sakramente gerechnet worden, die Taufe und die Ehe.

1. Schon seit den ältesten Zeiten wurde hierher die Taufe gerechnet, von der allgemein feststand, daß Jeder ohne Unterschied dieselbe gültig vollziehen könne, sobald nur alle sonstigen Bedingungen, von deren Vorhandensein die Existenz dieses Sakramentes abhängt, erfüllt worden seien. Zwar wurde in älterer Zeit wenigstens die Zugehörigkeit des Täufers zur christlichen[2], ja in einem Theile der Kirche sogar die Zugehörigkeit desselben zur katholischen Kirche[3]) gefordert. Doch wurde die erstere Forderung seit dem achten, die zweite sogar schon seit dem vierten Jahrhundert allgemein aufgegeben[4]). Seit dem galt als allgemein feststehend, daß weder das männliche Geschlecht des Spenders, noch die Zugehörigkeit desselben zur katholischen oder auch nur zur christlichen Kirche überhaupt, geschweige denn die Ordination desselben, die Wahrheit der Taufe bedinge, und daß daher Laien[5]) ebenso wie Kleriker,

---

2) So bis zum 7. Jahrhundert sämmtliche Kirchenlehrer z. B. Augustinus, de bapt. VII, 53. — contr. Parmen. II, 13. — ad Fortunatum. — Der Papst Gelasius I. epist. ad episc. per Lucaniam c. 9. 10. (a. 494.). — Isidorus, de offic. eccles. lib. II. c. 24. cf. Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. c. 59. — Gregor. III. ad Bonif. episc. (a. 738.). — Capitul. VI, 94. — Vergl. hierüber Abschn. 10.

3) So am Ende des 2. und im 3. Jahrhundert die meisten nordafrikanischen, kleinasiatischen und alexandrinischen Kirchenlehrer, ebenso die Novatianer und ein Theil der syrischen Kirche, später auch die Eunomianer und Donatisten. Vergl. unten Abschn. 10.

4) Vergl. Abschn. X. 2. d.

5) So schon Tertull. de bapt. c. 17. — Conc. Eliberit. (a. 305.) c. 38. — Augustin. ad Fortunatum: In necessitate, cum episcopi aut presbyteri non quilibet ministrorum non inveniuntur, et urget periculum ejus, qui petit, ne sine isto sacramento hanc vitam finiat, etiam laicos solere dare sacramentum, quod acceperunt, solemus audire. Gelasius I. (a. 494.) epist. ad episc. per Lucaniam c. 9. 10: Quod et laicis christianis facere plerumque conceditur.

6) Urban. II. ad Vitalem presbyt. Brix. (a. 1094.): Super quibus consulit nos tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum, ut et baptismus sit, si instante necessitate foemina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit.

7) Concil. Arelat. I. (a. 314.) c. 8. 28. — Conc. Nicaen. (a. 325.) can. 8. — Conc. Constant. (a. 381.) can. 7. — Conc. Quinisext. (a. 692.) can. 95. — Vergl. Abschn. 10.

8) Pseudo-Isidor. bei Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. c. 59. — Concil. Compend. (a. 757.) can. 9. (bei Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. cap. 160.). — Nicol. I. respons. ad consulta Bulgarorum cap. 104.

9) Algerus, de misericordia et justitia P. I. c. 52. p. 1044: Sacramentum

Weiber[6]) wie Männer, Häretiker[7]) wie Glieder der katholischen Kirche, Heiden und Juden[8]) ebenso wie Christen, fähig seien, die Taufe gültig zu spenden[9]). Nur müsse der Täufer von dem Täufling verschieden sein, da gemäß der Einsetzung Christi eine an sich selbst verrichtete Taufe keine Kraft habe[10]).

Wesentlich anders ist die Antwort der Kirchenlehrer, wenn man danach fragt, wer das Recht, die Befugniß habe, Taufen zu verrichten. Man unterschied in dieser Hinsicht die Fälle der Noth und die gewöhnliche Ordnung. Für den Fall der Noth räumte man unbedenklich Jedem ohne Unterschied, dem man die Befähigung dazu zuerkannte, auch das Recht zu taufen ein. Nur den Weibern wurde in älterer Zeit nicht selten auch in diesem Falle die Befugniß abgesprochen[11]). Abgesehen von den Fällen der Noth hielt man in alter Zeit allein den Bischof für den legitimen Minister der Taufe, d. h. nur er hatte nach der kirchlichen Ordnung in allen Fällen das Recht zu taufen, während die Presbyter und Diakonen dieß nur ausnahmsweise durften, nämlich nur dann, wenn der Bischof abwesend, oder falls ihnen vom Bischof ausdrücklich die Erlaubniß dazu gegeben worden war[12]).

Doch veränderte sich hierüber bald, und zwar mit der Veränderung der äußeren kirchlichen Verhältnisse, die Ansicht der Kirche. Je mehr nämlich die Zahl der zu Taufenden wuchs, desto weniger war es den

---

baptismi, quia magis est necessarium, latius quam alia est extensum, etiam ad laicos et, si contingat vel si necesse sit, etiam ad paganos. — Petr. Lomb. dist. 6. A. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 5. qu. 2. art. 1: Ordinatio ministri non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate. Et peccat, si aliquis non ordinatus baptizat, nisi necessitate imminente, tamen sacramentum confert. — Etiam homo absque omni sacramentali sanctificatione est baptismi minister, quantum ad necessitatem sacramenti. Unde non baptizatus potest baptizare. — Cf. Summ. T. III. qu. 67. art. 3. u. 4. — Conc. Lateran. IV. c. 1. — Conc. Florent. decret. ad Armen. — Petr. Palud. dist. 5. qu. 2. art. 1. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 1: In baptizante non requiritur sexus certus nec fides nec baptismus, quia, quicunque, sive sit vir sive mulier, sacerdos sive laicus, baptizatus sive carens baptismo, fidelis sive infidelis vel haereticus vere poterit baptizare. — Catech. Roman. P. II. c. 2. qu. 18. — Ritual. Rom. p. VII.

10) Innocent. III. (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 42. c. 4.). — Conc. Nemaus. (a 1284.): Si quis se ipsum baptizaverit, talem non esse baptizatum ecclesia judicabit. — Scot. dist. 6. qu. 4. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1.

11) Tertull. de bapt. c. 17. — Conc. Carthag. IV. (a. 398.) c. 100: Mulier baptizare non praesumat.

12) Ignatii epist. ad Smyrn. c. 8: *Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε προσφέρειν.* — Tertull. de bapt. c. 17: Dandi baptismum quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus, dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. — Ambros. de mysteriis c. 3. de sacram. II, 6. — Augustin. de civit. dei lib. XXII. c. 18., de bapt. lib. III. c. 18. — Hieron. dialog. c. Lucifer. c. 4: Inde venit, ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter ne-

Bischöfen noch möglich, in eigener Person sämmtliche Taufen zu vollziehen. Sie waren daher bald genöthigt, die Presbyter nicht mehr bloß ausnahmsweise, sondern fortdauernd als ihre Gehülfen bei dem Taufgeschäft zu benutzen, ja, als mit der Zeit auch ihre übrigen Amtspflichten sich mehrten, sich von diesem Geschäft überhaupt zurückzuziehen und es den Presbytern als ihren Stellvertretern ganz zu überlassen. Hieraus erklärt es sich, daß wir schon in ziemlich früher Zeit nicht mehr die Bischöfe allein, sondern neben diesen auch die Presbyter[13]), und in etwas späterer Zeit sogar die Presbyter allein[14]), als officielle Minister des Taufsakramentes genannt finden. Ein Rest der ursprünglichen Sitte erhielt sich nur darin, daß die Salbungen vor und nach der Taufe nur mit vom Bischof geweihtem Oel und Chrisma vollzogen werden durften, eine Sitte, welche die Kirche mit der größten Strenge festhielt, um damit den Presbytern zum Bewußtsein zu führen oder im Bewußtsein zu erhalten, daß an sich nur der Bischof das Recht zu taufen besitze, und daß der Presbyter, wenn er diese Funktion ausübe, nur als Stellvertreter jenes handele.

2. Außer der Taufe ist, wie schon bemerkt, auch die Ehe mitunter zu dieser Klasse gerechnet worden, z. B. von Hugo von St. Victor[15]) und Innocenz III.[16]), sofern diese lehrten, daß auch eine von Nicht-Getauften geschlossene Ehe Sakrament des Neuen Bundes sein könne. Da jedoch diese Betrachtungsweise der Ehe durchaus vereinzelt dasteht, so werden wir noch nicht hier, sondern erst bei Besprechung der folgenden Klasse der Sakramente ausführlicher über den Minister des Ehe-Sakramentes handeln.

---

que diaconus jus habeant baptizandi, quod frequenter, si tamen necessitas cogit, scimus etiam laicis licere. — Chrysost. in epist. ad Corinth. hom. 3. n. 3. — Dionys. Areopag. de hier. eccl. c. 2. — Concil. Hispal. II. (a. 618.) can. 7: Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire neque praesente antistite infantem tingere. — Conc. Vernens. I. (a. 755.): Omnes presbyteri, qui in parochia sunt, sub potestate episcopi esse debent, et de eorum ordine nullus presbyter praesumat in illa parochia baptizare nec missas celebrare sine jussione episcopi, in cujus parochia est.

13) Constit. apost. lib. III. c. 11. — Can. apost. 46. 48. 49. — Isidor. Hisp. de offic. eccl. lib. II. c. 24. — Petr. Lomb. dist. 6. A.

14) Hildebert. Turon. Serm. 45. — Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. II. c. 5. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 5. qu. 2. art. 1. — Scot. (Op. Oxon.) dist. 6. qu. 1. Congruum est inter viatores, solum sacerdotem baptizare, et soli sacerdoti congruit ex officio. Cujus est ratio, quia per baptismum recipitur baptizatus in collegium ecclesiae militantis, receptio autem alicujus in collegium pertinet ad praesidentem et habentem auctoritatem in collegio. Et ideo quanto aliquis haberet majorem auctoritatem in ecclesia, tanto magis pertineret ad eum recipere et introducere in ecclesiam, et per consequens baptizare. Unde magis competeret episcopo quam simplici sacerdoti, si sufficere possent episcopi, sed propter paucitatem episcoporum et pluralitatem baptizandorum conceditur omnibus sacerdotibus. — Eugenii IV. decret. pro Armen. — Richard. de

B. Die Sakramente, deren Minister ein getaufter Christ sein muß.

Man hat zu dieser Klasse zu verschiedenen Zeiten verschiedene Sakramente gerechnet, im Ganzen folgende fünf:

1. Wir haben schon oben gezeigt, daß bis zum 8. Jahrhundert die Taufe hierher gerechnet wurde, von der man bis dahin annahm, daß nur ein getaufter Christ, aber auch jeder solcher ohne Unterschied sie gültig verwalten könne [17]). Doch ist auch bereits gezeigt worden, wie seit dem sich die Ansicht hierüber veränderte, und man fortan auch jedem Ungetauften die Fähigkeit zuschrieb, gültig die christliche Taufe zu vollziehen.

2. Ferner gehört hierher das Sakrament der Ehe, wenn man nämlich von der Voraussetzung ausgeht, daß die die Ehe schließenden Brautleute selbst die Verwalter dieses Sakramentes seien, was bis zum Concil von Trient jedenfalls die herrschende Ansicht war [18]). Man lehrte nämlich, daß die Ehe als Sakrament des N. B. ebenso wie alle übrigen neutestamentlichen Sakramente die Taufe zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe [19]), und daß daher eine zwischen Nicht-Getauften geschlossene, wenn sie gleich wirkliche Ehe sein könne, doch nicht als Sakrament des N. B. anzusehen sei [20]). Doch zeigten sich bereits im Mittelalter mannigfache, wenn auch nur erst undeutliche, Spuren der Ansicht, die später in der römischen Kirche ziemlich weite Verbreitung fand, nach welcher nicht die Brautleute, sondern der die Ehe einsegnende Priester für den Minister des Ehesakramentes

---

Mediovilla dist. 5. qu. 4. art. 1. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 2. — Catech. Rom. P. II. c. 2. qu. 18. — Ritual. Rom.: Legitimus baptismi minister est parochus vel alius sacerdos a parocho vel ab ordinario loci delegatus.

15) De sacram. christ. fid. lib. II. P. XI. c. 13. cf. c. 8.

16) Epist. ad episc. Tiberiad. (a. 1212.) im Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 19. c. 8.

17) Vergl. oben Anm. 2. und Abschn. X. Anmerk. 80 – 84.

18) Scot. (Op. Paris.) lib. IV. dist. 18. qu. un. schol. 2: Ministri hujus sacramenti sunt ipsimet conjuges contrahentes, quia ipsi sibimet ministrant hic per verba illa mutuo sibi dicta. — Durand. lib. IV. dist. 26. qu. 3. — Biel dist. 26. qu. un. art. 1. not. 1. — dist. 25. qu. 2. art. 2. prop. 8: Non est propria locutio, quod sacerdos conferat hoc sacramentum sicut caetera, sed conjuges sibi mutuo conferunt et accipiunt.

19) Dies bezieht sich zwar eigentlich auf die Brautleute als Empfänger, nicht als Spender des Ehe-Sakramentes. Da jedoch bei der Ehe die Empfänger thatsächlich auch zugleich die Spender des Sakraments sind, gilt auch von letzteren, daß sie nicht ungetauft sein dürfen.

20) Alex. Hales. P. IV. qu. 28. membr. 2. art. 2. — Albert. M. dist. 6. art. 6. — Thom. dist. 7. qu. 4. art. 3. dist. 39. qu. 1. art. 1. u. 2. — Bonavent. dist. 7. art. 9. — Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1. — Henrici VIII. assertio septem sacramentorum adv. Mart. Lutherum edit. 1523. p. 53 sq.

gehalten wurde [21]). Geht man von dieser Ansicht aus, so würde die Ehe nicht zu dieser, sondern erst zu der folgenden Klasse zu rechnen sein. Welche von beiden Ansichten die richtige sei, darüber hat bis auf den heutigen Tag die römische Kirche noch keine authentische Erklärung gegeben. Die Concile zu Florenz und zu Trient sowie der römische Katechismus schweigen überhaupt über den Minister dieses Sakramentes. Doch scheinen die Bestimmungen des Tridentiner Concils der älteren Ansicht allerdings günstiger zu sein, als der anderen [22]).

3. Außer den beiden bereits genannten Sakramenten wurde in der alten Kirche auch von der Eucharistie angenommen [23]), daß die Verwaltung derselben durch Laien nichts an sich Unstatthaftes sei. In späterer Zeit wurde diese Ansicht nur noch von Häretikern vertheidigt,

---

21) Dahin gehört, wenn Hildebert von Tours nicht die Ehe selbst, sondern die Einsegnung derselben durch den Priester als Sakrament bezeichnete (Sermon. de diversis 45.). In gleichem Sinne sprach sich das 3. Laterанconcil v. J. 1179. unter Alexand. III. c. 7. u. 8. (Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 3. c. 9.) aus: Ne igitur haec de caetero fiant: vel pro personis ecclesiasticis deducendis in sedem vel sacerdotibus instituendis aut sepeliendis mortuis seu benedicendis nubentibus seu aliis sacramentis conferendis seu collatis aliquid exigatur districtius prohibemus. — Aehnlich das 4. Lateranconcil vom J. 1215. c. 66. (ebendas. c. 42.): Ad apostolicam audientiam frequenti relatione pervenit, quod quidam clerici pro exequiis mortuorum et benedictionibus nubentium et similibus pecuniam exigunt et extorquent. — — Quapropter super his pravas exactiones fieri prohibemus — statuentes, ut libere conferantur ecclesiastica sacramenta. Vergl. auch Martène thesaur. T. IV. p. 903. §. 72. und Manuale Henrici Sistaricensis episc. in synodo Sistaricensi approbat. §. 44. ibid. p. 1087. — Albert. M. sentt. lib. IV. dist. 1. art. 15: Matrimonium multipliciter consideratur sc. in quantum est officium naturae et in quantum est bonum ecclesiae et quoad hoc potest sufficienter effici per consensum in maritalem copulam. Sed tertio modo est in remedium, et sic ponitur sub clavibus ecclesiae et est in dispensatione ministrorum. Et quoad hoc habet formam in facie ecclesiae expressam et accipit benedictionem ecclesiae et efficitur ecclesiae, non quidem sacramentum secundum se, sed sacramentum ecclesiae, ut sit medicina ex vi clavium ipsius ecclesiae. — Thomas Aq. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3: Secundum quod matrimonium est sacramentum in dispensatione ministrorum ecclesiae consistens — habet aliqua verba, sicut sunt verba exprimentia consensum et iterum benedictiones ab ecclesia institutae. — Nicht minder gehört hierher, wenn die Glosse zu Decret. Gregorii IX. lib. IV. tit. 21. c. 1. unter den Gründen, aus denen die zweite Ehe nicht eingesegnet werden dürfe, auch anführt: quia sacramentum iterari non debet; ferner wenn eine Reihe von Synoden, z. B. die zu Trier (a. 1227.), zu Cöln (a. 1281.), zu Passau (a. 1284.), zu Lüttich (a. 1287.), zu Münster (a. 1313.), zu Salzburg (a. 1420.), zu Cöln (a. 1536.) von dem die Ehe benedicirenden Geistlichen den Ausdruck conjungere, copulare brauchen, oder wenn eine Magdeburger Synode aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., indem sie den Laien das Copuliren untersagt, sich des Ausdrucks bedient: quum laicis sacramentorum administratio sit penitus interdicta. Ausdrücklich vertheidigt wurde diese Ansicht von dem Spanier Canus, de locis theol. lib. VIII. c. 5., von der Cölner Synode v. J. 1536, der Synode zu Cambray v. J. 1567 und dem Katechismus Hermanns von Cöln.

wie dies namentlich von manchen Albigensern, z. B. von Durandus von Oska[24]), sowie von den Brüdern und Schwestern des freien Geistes[25]) bekannt ist.

4. Aehnlich verhält es sich mit dem Sakrament der Buße, sofern man in der ältesten Kirche nicht bloß den Klerus, sondern die ganze Gemeinde als Inhaber der Schlüsselgewalt ansah[26]). Auch in der späteren Zeit findet sich bei den Katharern[27]) und Waldensern[28]) nicht selten die Meinung, daß die Absolution eines frommen Laien nicht minder kräftig sei, als die eines sündigen Priesters. In der katholischen Kirche blieb man lange Zeit wenigstens darüber zweifelhaft, ob nicht im Falle der Noth auch ein Laie absolviren könne. Noch der Verfasser der Schrift de vera et falsa poenitentia, sowie auch Petrus Lombardus und Albertus der Große[29]), vertheidigten letztere

22) Auf dem Concil zu Trient wurde zwar die Ansicht, daß der die Ehe benedicirende Priester der Minister des Ehesakramentes sei, unter Berufung auf die Aeußerungen des Bischofs Wilhelm von Paris de sacr. bapt c. 1. und de sacram. matrim. c. 6. 9. von französischen Theologen vertheidigt, das Concil selbst hat jedoch dieselbe nicht ausdrücklich gebilligt. Zwar könnte die vom Concil (sess. XXIV. de reform. matrim. c. 1.) vorgeschlagene Formel, durch welche der Parochus die Ehe benediciren soll: Ego vos in matrimonium conjungo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, als eine wenigstens indirekte Billigung derselben angesehen werden, sofern sie den Schein erweckt, als werde nach der Ansicht des Concils erst durch die Benediction die Ehe zu einer gültigen. Daß dies jedoch nicht die wirkliche Ansicht des Concils ist, geht deutlich daraus hervor, daß von ihm nur die declaratio consensus coram parocho et testibus als zum Zustandekommen des Ehesakramentes erforderlich ausdrücklich bezeichnet wird, womit sich das Concil indirekt für die ältere Ansicht erklärt.

23) Justin. mart. apol. I. c. 65. — Tertull. de exhortat. castit. c. 7.

24) Doch wurde später diese Ansicht von ihm widerrufen. Vergl. s. Confessio fidei bei Baluz. epistol. Innocentii III. Par. 1782. XI. p. 238 sqq.

25) Vergl. C. U. Hahn, Geschichte der Waldenser. Stuttg. 1847. S. 478. — Vergl. auch die Verordnung des Bischofs Johannes von Straßburg (a. 1317.) gegen die genannte Sekte ebendas. S. 780: Contra sacramenta ecclesiae errando dicunt se credere, quod quilibet laicus bonus potest conficere corpus Christi sicut sacerdos peccator.

26) Tertull. de pudic. c. 22. apolog. c. 39. — Euseb. h. e. V. 2, 15.

27) Reineri summa de Catharis et Leonistis etc. (Bibl. max. T. XXV. p. 265.): De sacramento poenitentiae dicunt, — quod bonus laicus potestatem habeat absolvendi. — Item, quod confitendum sit potius bono laico, quam malo sacerdoti.

28) Yvoneti (c. a. 1278.) tract. de haeresi Pauperum de Lugduno (Martène thes. nov. V. p. 1779.): dicunt, quod quilibet bonus et sciens laicus possit alium absolvere et poenitentiam imponere. Vergl. d'Argentré, coll. judic. T. I. p. 87: Dicunt, omnes bonos esse sacerdotes, et tantum posse quemlibet bonum in absolutione peccatorum, sicut nos ponimus papam posse, et tamen, si veritatem suae credentiae fateantur, ponunt solum deum a peccatis absolvere. Et quemlibet bonum hominem hoc posse dicunt, quia hoc solus deus operatur per eos, qui habitat in eis; per quem omnia possunt ligare et solvere.

29) Sentt. lib. IV. dist. 17. art. 58. 59.

Meinung, und erst von Thomas und Bonaventura an trat die Scholastik mit Entschiedenheit gegen dieselbe auf[30]).

5. Endlich gehört hierher auch noch das Sakrament der Krankensalbung, dessen Verwaltung in älteren Zeiten der christlichen Kirche allen Christen ohne Unterschied gestattet war[31]), und von dem erst seit Wilhelm von Auxerre feststand, daß der Priester nothwendiger Minister desselben sei.

C. Die Sakramente, welche nur von einem Presbyter gültig verwaltet werden können.

Zu diesen wurde gerechnet

1. Die Eucharistie. Zwar wurde, wie bereits bemerkt[32]), in der ältesten Kirche unbedenklich auch Laien die Befugniß zuerkannt, Brod und Wein sowohl zu consekriren als die consekrirten Elemente auszutheilen. Doch wurde schon frühzeitig die Ansicht der Kirche[33]) hierüber eine andere. Schon Ignatius bezeichnete nur ein vom Bischof verwaltetes Abendmahl für ein wahres[34]). Ebenso wurde in den folgenden Jahrhunderten die Consekration der Abendmahls-Elemente als ausschließliches Privilegium der Bischöfe angesehen[35]). Den Presbytern und Diakonen überließ man nur das Geschäft der Darreichung, und zwar den Presbytern die Darreichung sowohl des Kelches als des Brodes[36]), den Diakonen die Darreichung nur des

---

30) Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 17. dub. 1. — Scot. dist. 17. qu. 1.

31) Innocent. I. († 416.) epist. I. ad Decent. episc. Eugub. c. 8. — Caesarii Arelat. († 542.) Serm. 265. §. 3. in Augustin. Opp. T. V. append. cf. serm. 279. §. 5. — Collect. antiq. canon. poenit. (saec. VIII.) lib. II. c. 110. (d'Acherii Spic. T. I. p. 546.). — Halitgar, de ordine poenit. c. 16. (Bibl. max. T. XIV. p. 919.). — Raban. Maur. de poenit. satisfact. lib. II. c. 17. — Vergl. unten Litt. C. 3.

32) Vergl. oben Litt. B. 3.

33) Daß auch noch im Mittelalter manche Häretiker wie Durandus von Oska, die Brüder und Schwestern des freien Geistes die altkirchliche Ansicht festhielten, darüber vergl. oben Litt. B. 3.

34) Ignatii epist. ad Smyrn. c. 8: *Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. — Οὐκ ἐξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε αγάπην ποιεῖν.*

35) Concil. Neo-Caesar. (a. 314.) can. 13. — Constit. apost. lib. VIII. c. 13. — Cyrill. Hieros. catech. mystag. cat. 5. — Pseudo-Dionys. Areop. de hier. eccl. c. 3. — Concil. Hispal. II. (a. 618.) can. 7: Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire — — nec eo praesente sacramentum corporis et sanguinis Christi conficere. — Concil. Vernens. I. (a. 755.). — Micrologus sive de ecclesiasticis observationibus (c. a. 1090.) c. 22.

36) Constit. apostol. VIII, 13. u. 28. — Concil. Carthag. IV. (a. 398.) c. 38. — Concil. Tolet. I. (a. 398.) c. 14. — Ambros. de offic. lib. I. c. 41. — Hieron. ad Evagr. epist. 85.

37) Concil. Nicaen. (a. 325.) can. 18: *Ἦλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην*

ersteren[37]). Eine Ausnahme fand jedoch statt, wenn der Bischof abwesend war, in welchem Falle auch Presbyter consekriren, Diakonen aber sowohl Brod als Wein austheilen durften[35]). Dieselbe Ausnahme wurde gemacht, wenn der Bischof den Presbytern ausdrücklich die Erlaubniß zur Verwaltung der Eucharistie gegeben hatte[35]). Dagegen wurde den Diakonen die Consekration streng untersagt[38]), und es lassen sich in der alten Kirche nur vereinzelte Fälle nachweisen, in denen dennoch Diakonen dieselbe vollzogen haben[39]). Im Mittelalter trat hierin nur insofern eine Veränderung ein, als bei der Mehrung der sonstigen Amtsgeschäfte die Bischöfe sich nicht bloß ausnahmsweise, sondern der Regel nach hinsichtlich der Verwaltung der Eucharistie durch die Presbyter vertreten ließen, so daß letztere bei der Verwaltung dieses Sakramentes ebenso wie bei der der Taufe die ständigen Bevollmächtigten des Bischofs wurden. Dieß hatte aber die Folge, daß das bischöfliche Privilegium hinsichtlich der Eucharistie dem kirchlichen Bewußtsein bald ganz verschwand, und man hinfort die Presbyter nicht mehr bloß als Bevollmächtigte des Bischofs hinsichtlich der Administration der Eucharistie, sondern als selbstständige Minister dieses Sakramentes anzusehen sich gewöhnte[40]), während man hinsichtlich der Distribution bei der alten Sitte blieb, indem man den Diakonen wohl die Austheilung des Kelches, nicht aber (außer im Falle der Noth) die des Brodes gestattete[41]). Die Scholastik fand diese Veränderung bereits als vollendete Thatsache vor und suchte sie, so gut es anging, zu recht-

---

σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ. — Ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα περιῃρήσθω.

38) Concil. Arelat. (a. 314.) can. 15. — Concil. Nicaen. (a. 325.) can. 18. — Hieron. dialog. c. Lucifer: Hilarius Sardus, cum diaconus de ecclesia recesserit — neque eucharistiam conficere potest, episcopos et presbyteros non habens.

39) So sagt Ambrosius de offic. lib. I. c. 41. vom Diakon Laurentius: Cui commisisti dominici sanguinis consecrationem, cui consummandorum consortium sacramentorum, huic consortium tui sanguinis negas?

40) Isidori Hispal. epist. ad Lendefredum episc. §. 9. — Berno Augiens. de quibusdam rebus ad Missae officium pertinent. c. 2. — Hildebert. Turon. l. l. — Hugo a St. Vict. l. l. — Gratian. P. II. c. 24. qu. 1. cap. 39: alia vero sacramenta ut sacri corporis et sanguinis domini — si a non sacerdote ministrentur vel nullum vel lethalem habebunt effectum. — Petri Lombard. lib. IV. dist. 13. A. — Thom. dist. 13. qu. 1. art. 1. — Scot. (Op. Paris.) dist. 13. qu. 2. — Conc. Lateran. IV. (a. 1215.) c. 1: Hoc (eucharistiae) sacramentum nemo potest conficere, nisi sacerdos, qui fuerit rite ordinatus secundum claves ecclesiae, quas ipse concessit apostolis et eorum successoribus Jesus Christus. — Conc. Florent. decret. pro instruct. Armen.: Sacerdos in persona Christi loquens hoc conficit sacramentum. — Biel dist. 13. qu. 1. art. 2. concl. 1.

41) Thomas dist. 13. qu. 1. art. 3: Sicut sacerdos participat aliquid de virtute perfectiva, quae est episcopi, ita diaconus participat aliquid de dispensatione

fertigen. Einige Schwierigkeit machte ihr nur, dieselbe mit dem evangelischen Bericht von der Einsetzung des heiligen Abendmahles zu vereinigen. Zog man nämlich in Betracht, daß Christus die zwölf Apostel bei dem letzten mit ihnen gehaltenen Mahle zu Verwaltern der Eucharistie ernannt hatte, daß aber nach der in der Kirche herrschenden Ansicht nur die Bischöfe die Nachfolger der Apostel seien, während man die Presbyter als Nachfolger der 72 Jünger ansah[42], so schien es, als ob nur die Bischöfe, nicht aber die Presbyter für befähigt gehalten werden könnten, Leib und Blut Christi zu conficiren, und daß man also nothwendig zur altkirchlichen Sitte zurückkehren müsse. Dennoch glaubte man, daß die Kirche nicht ohne göttliche Leitung in der Gegenwart auch schon den einfachen Presbytern die Consekration überlasse, und man machte zur Begründung ihres Rechtes geltend, daß, wenn auch die 72 Jünger die specifischen, sie doch nicht die alleinigen Vorgänger der Presbyter gewesen, sondern daß auch die Apostel als solche anzusehen seien, sofern sie diese beiden Würden, sowohl die der Presbyter als die der Bischöfe, in sich vereinigt haben. Ging man nun von dieser Ansicht aus, so kam es nur darauf an, darzuthun, daß die Apostel in ihrer Eigenschaft als Presbyter und nicht als Bischöfe mit der Verwaltung der Eucharistie betraut worden seien. Um dieß darzuthun, ging man verschiedene Wege. Die Einen meinten, bei den Aposteln sei zu unterscheiden zwischen ordo und ministratio. Als Inhaber des ordo seien die Apostel Vorgänger aller Presbyter ohne Unterschied gewesen, als Inhaber der ministratio dagegen Vorgänger nur der Bischöfe. Die Vollmacht aber zur Verwaltung der Eucharistie gehöre den Aposteln als Inhabern des ordo. Allein hiermit konnten alle diejenigen nicht einverstanden sein, welche auch den Episkopat für einen ordo ansahen. Darum beriefen sich Andere vielmehr darauf, daß im Presbyterat bereits das volle Priesterthum enthalten, durch Ordination

---

hujus sacramenti. Competit enim ei ex officio sanguinem domini dispensare, sed non corpus, quia dispensator corporis oportet quod ipsum corpus tangat, non autem dispensator sanguinis: diacono autem non licet corpus Christi tangere, cum non habeat manus sacratas, et ideo non debet corpus dispensare nisi de mandato presbyteri vel episcopi, vel presbytero longe posito in casu necessitatis, vel ideo dispensat sanguinem et non corpus, quia per sanguinem significatur redemptionis mysterium, quod a capite Christi in membra diffunditur officio ministrorum, unde et sanguini aqua, quae populum signat, admiscetur, sed incarnatio, quam corpus Christi signat, non est humano ministerio facta. — Scotus, (Op. Paris.) dist. 13. qu. 2.

42) Anacleti ad episcopos Italiae (c. a. 103.) epist. 2. (vergl. Gratiani decret. P. I. dist. 21. c. 2.). — Hugo a St. Vict. de sacram. chr. fid. lib. II. P. III. c. 12. — Petr. Lombard. dist. 24. J.

43) Vergl. Biel dist. 13. qu. 1. art. 3. dub. 1.

44) Sess. XXII. de sacrif. missae can. 2: Si quis dixerit, illis verbis: „Hoc

des Presbyters zum Bischof zum Priesterthum desselben nichts Neues hinzugefügt, sondern dem Presbyter nur eine höhere Stellung in der Kirche gegeben werde. Da nun die Verwaltung der Eucharistie eine wesentlich priesterliche Funktion sei, so sei kein Grund vorhanden, weßhalb diese nicht schon dem einfachen Presbyter zukommen sollte. Es sei demnach anzunehmen, daß Christus den Aposteln als Inhabern des presbyterialen ordo die Verwaltung der Eucharistie wie der Taufe, Absolution und letzten Oelung, denselben als Inhabern des episkopalen ordo die Confirmation und Ordination übertragen habe [43]. Das Concil von Trient [44]) und der römische Katechismus [45]) lassen sich auf eine nähere Erklärung nicht ein, sondern stellen einfach fest, daß Christus den Presbytern die Vollmacht zur Verwaltung der Eucharistie übertragen habe.

2. Ferner gehört hierher das Sakrament der Buße. In der ältesten Kirche betrachtete man zwar als Träger der Schlüsselgewalt, mithin als Verwalter dessen, was man später als Sakrament der Buße bezeichnete, die ganze Gemeinde, in welcher Christus, der eigentliche Inhaber dieser Gewalt, lebe und regiere, in besonderem Sinne auch wohl die Märtyrer als diejenigen Glieder der Gemeinde, in denen sich Christus vorzugsweise wirksam erweise [46]). Doch zeigt sich schon seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts eine Veränderung in der Anschauung, indem man seit dieser Zeit, hauptsächlich wohl im Gegensatz gegen den Montanismus, immer allgemeiner die Bischöfe als ausschließliche Träger dieser Gewalt bezeichnete [47]). Sie waren es, welche über die, welche nach der Taufe sich schwerer Sünden schuldig gemacht hatten, die Excommunication aussprachen, welche den um Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft Bittenden die der Größe der begangenen Sünden entsprechenden Bußübungen auflegten, und endlich nach Vollendung der Bußzeit an den reuigen Sündern vor ver-

---

facite in meam commemorationem" Christum non instituisse apostolos sacerdotes, aut non ordinasse, ut ipsi aliique sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum, anathema sit.

45) P. II. c. 4. qu. 61.

46) Tertull. de pudic. c. 22. apolog. c. 39. — Euseb. h. e. V. 2, 15.

47) Cyprian. de unit. eccles. — Conc. Carthag. II. (a. 390.) can. 3: Ab universis episcopis dictum est . . . reconciliare quemquam in publica missa presbytero non licere. — Concil. Agathens. (a. 506.) can. 44. — Conc. Hispal. II. (a. 618.) can. 7. — Conc. Regiatic. (a. 850.) c. 7: Aliter autem sicut nec chrismatis confectio vel puellarum consecratio, ita nec poenitentium reconciliatio ullatenus a presbyteris fieri debuit, quia solis episcopis apostolorum vicem tenentibus per manus impositionem specialiter in ecclesia conceditur, quod tunc apostolis ad ipsos domino dicente concessum est: Accipite Spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt. — Conc. Wormat. (a. 868.) c. 2. u. 8.

sammelter Gemeinde, im Beisein des übrigen Klerus, unter Handauflegung und Gebet die Reconciliation vornahmen. Ausnahmsweise thaten dies allerdings auch die Presbyter, doch waren sie dazu nur im Fall der Abwesenheit oder in Folge ausdrücklicher Erlaubniß des Bischofs befugt[48]). Daß ausschließlich die Bischöfe für die Träger dieser Gewalt angesehen wurden, ist theils daraus zu erklären, daß, wenn man gleich annahm, daß in allen gläubigen Christen der heilige Geist wohne, die Bischöfe doch als die vorzüglichsten Organe desselben galten, und eben darum auch für vorzüglich befähigt gehalten wurden, den religiös-sittlichen Zustand der einzelnen Gemeindeglieder zu beurtheilen und die für sie geeigneten Heilmittel anzuordnen, theils daraus, daß es sich bei diesem Verfahren nicht um Vergebung der Sünden handelte, in Bezug auf welche man nicht in Zweifel war, daß sie nur durch Gott unmittelbar ertheilt werden könne, sondern nur um Wiederaufnahme in die äußere Kirchen-Gemeinschaft, diese aber nur von dem Bischof als dem von Gott bestellten Regierer der Gemeinde, dessen Pflicht es war, über Reinheit der Kirche zu wachen, abhängig sein konnte, theils endlich daraus, daß Christus ja nur den Aposteln, als deren Nachfolger man die Bischöfe ansah, die Macht zu binden und zu lösen anvertraut hatte. Dabei nahm man aber, wie bereits bemerkt, an, daß im Fall der Abwesenheit des Bischofs oder im Falle der Noth auch dem Presbyter, im Falle der Verhinderung dieses sogar dem Diakonus das Recht zu reconciliiren zustehe[49]). Nachdem jedoch seit Leo's des Großen Zeit einerseits mit dem Begriff des Presbyters sich der eines Priesters im eigentlichen Sinne, d. h. eines Mittlers zwischen Gott und den Menschen, verbunden hatte, andererseits der Begriff der Schlüsselgewalt dahin erweitert worden war, daß man nun unter dieser nicht mehr bloß die

---

48) Conc. Hispal. II. (a. 618.) can. 7.

49) Evaristus papa (c. a. 105.): Presbyteri de occultis peccatis jussione episcopi poenitentes reconcilient, et, sicut supra praemisimus, infirmantes absolvant et communicent (Gratian. P. II. c. 26. qu. 6. cap. 4.). — Cyprian. epist. 18, 1. — Concil. Eliberit. (a. 305.) c. 32. — Concil. Carthag. II. (a. 390.) c. 4. — Conc. Carth. III. (a. 397.) c. 32. — Conc. Carth. IV. (a. 398.) c. 76. — Leo I. epist. 89. (ad Theodorum). — Julius I. (a. 345.) bei Gratian. P. II. caus. 26. qu. 6. c. 12. — Capitul. Caroli M. (a. 789.) c. 34.

50) So namentlich der Verf. der dem 10. oder 11. Jahrh. angehörigen Schrift de vera et falsa poenitentia. — Vergl. auch Hugo a St. Vict. de sacramentis christ. fid. lib. II. P. XIV. c. 8. — Richard. a St. Vict. de potestate ligandi et solvendi. — Hildebert. Turon. serm. 45: Datur a domino sacerdotibus quoddam divinum dominium, quod soli deo erat proprium. Dixit enim: Accipite spiritum s., quorum remiseritis peccata, remittentur eis. Quantum meritum! Quantum donum! Homo homines potest absolvere! Homo hominum peccata potest remittere!

51) Decret. Gratian. P. II. c. 26. qu. 6. cap. 3: Notandum est, quod reconciliatio alia est publica, alia privata. Publica reconciliatio est, quando poeni-

Vollmacht, aus der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen und in dieselbe aufzunehmen, verstand, sondern auch die, die Sünden selbst und ihre Strafen an Gottes Stelle zu vergeben[50]), veränderte sich damit auch die Ansicht über den Träger der Schlüsselgewalt. Dieser, glaubte man, sei, wenn man die Schlüsselgewalt im zweiten Sinne fasse, nicht überall zusammenfallend mit dem Träger der Schlüsselgewalt im ersteren Sinne[51]). Der Unterschied werde schon damit angedeutet, daß Christus die Macht, Sünden zu vergeben und zu behalten, zu zwei verschiedenen Malen ertheilt habe, das erste Mal Matth. c. 16 dem Petrus allein, das zweite Mal Joh. c. 20 allen Aposteln ohne Unterschied. Damit habe er andeuten wollen, daß die Schlüsselgewalt im ersteren Sinne, d. h. die Macht zu excommuniciren und zu reconciliiren, im vollen Sinne nur dem Petrus und dessen Nachfolgern, den Päpsten, gehöre, dagegen die Schlüsselgewalt im zweiten Sinne, d. h. die Gewalt die Sünden selbst zu vergeben oder das Bußsakrament zu verwalten, allen denen, welche die Nachfolger der Apostel in diesem Stücke seien, d. h. allen Priestern[52]). Demgemäß nahm man an, daß letztere, welche sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott und zum Himmelreiche beziehe, die Schlüsselgewalt im engeren und eigentlichen Sinne, allen Presbytern, aber auch nur ihnen[53]), angehöre, daß sie mit der Presbyter-Würde unmittelbar zusammenhänge, und durch die Ordination zu derselben ertheilt werde, weßhalb man sie seit der Zeit des Thomas Aquin als *clavis ordinis* bezeichnete. Die erstere dagegen, welche sich nur auf das Verhältniß des Menschen zur äußeren sichtbaren Kirche beziehe, oder die *clavis jurisdictionis*, sei von der Ordination völlig unabhängig[54]), und es komme, um sie zu besitzen, nur darauf an, daß man

---

tentes ante ecclesiae ingressum publice repraesentantur et per impositionem manus episcopalis ecclesiae publice reconciliantur. Haec sacerdotibus videtur esse prohibita. — Privata vero reconciliatio est, quando de occultis peccatis poenitentes vel in extremis agentes ad gratiam reconciliationis accedunt. Haec reconciliatio potest fieri per sacerdotem.

52) Thomas, sentt. lib. IV. dist. 19. qu. 1. art. 3: Ubi dominus Joh. 20. dedit omnibus apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate, quae consequitur ordinem, unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur; sed Petro dedit singulariter potestatem remittendi peccata Matth. 16., ut intelligatur, quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis.

53) Ausgenommen wurde jedoch, wie schon früher bemerkt worden, längere Zeit der Fall der Noth. Noch der Verfasser der Schrift de vera et falsa poenitentia, ja auch noch der Lombarde und Albert der Große waren der Ansicht, daß für diesen Fall auch ein Laie absolviren könne, und Albertus erklärte ausdrücklich auch eine solche Absolution für ein Sakrament (dist. 17. art. 58. 59.). Erst Thomas sprach sich hiegegen aus, und erklärte es als etwas dem Bußsakrament Wesentliches, daß die Absolution durch einen Presbyter geschehe. Noch entschiedener sprach sich Bonaventura (dist. 17. dub. 1.) und Skotus (dist. 17. qu. 1.) dagegen aus.

54) Anders urtheilte hierüber noch Gratian. P. II. c. 24. qu. 1. cap. 39: Alia

von dem Nachfolger Petri, dem Papste, zur Ausübung derselben bevollmächtigt werde[55], was entweder in ordentlicher Weise durch Zuweisung eines bestimmten Amtsbezirkes oder in außerordentlicher Weise durch Delegation geschehen könne[56]. In ihrer Fülle sei sie nur in dem Papste vorhanden[57], in beschränkterem Maße besitzen sie auch viele Andere, sogar Nicht-Priester[58], jeder nach dem Umfange der ihm verliehenen Vollmachten, der Bischof nämlich für seine Diöcese, der Priester für seine Parochie[59], die Cardinäle für die Kirchen ihres Titels[60], die apostolischen Legaten für den Sprengel ihrer Legation[61], die Vorsteher der Mönchsorden und die Oberen der einzelnen Klöster für ihre Untergebenen u. s. w.

Wenn man nun darin einig war, daß die clavis ordinis jedem Presbyter als solchem kraft seiner Ordination zugehöre[62], so kam man jedoch erst allmählig darüber zu einer bestimmten Ansicht, ob auch jeder Presbyter dieselbe so besitze, daß er ohne Weiteres unter allen Um-

---

vero sacramenta, ut — excommunicationis vel reconciliationis, si a non sacerdote ministrentur, vel nullum vel lethalem habebunt effectum.

55) Thomas l. l. art. 1: Clavis est duplex. Una, quae se extendit ad ipsum coelum immediate removendo impedimenta introitus in coelum per dimissionem peccati, et haec vocatur clavis ordinis. Et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his, quae directe sunt ad deum. Alia clavis est, quae non directe se extendit ad ipsum coelum, sed mediante militante ecclesia, per quam aliquis ad coelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem, et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum, et ideo hanc etiam non-sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi et clerici et alii, qui excommunicare possunt, sed non proprie dicitur clavis coeli, sed quaedam dispositio ad eam. — Vergl. dist. 18. qu. 2. art. 2: Quia per excommunicationem homo a communione fidelium separatur, ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet, et illi soli possunt excommunicare, qui habent jurisdictionem in foro judiciali, et propter hoc soli episcopi propria auctoritate, et majores praelati secundum communiorem opinionem, possunt excommunicare, sed presbyteri parochiales non nisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto et rapina et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum, quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt, quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare, sed praedicta opinio est rationabilior. — Vergl. auch Bonavent. dist. 17: Quicunque in ecclesia habet potestatem solvendi et ligandi, habet eam a Christo mediate vel immediate, qui potestatem contulit apostolis et praecipue Petro, cui utramque contulit potestatem ligandi et solvendi, in utroque foro, poenitentiali et exteriori judiciali. Prima potestas in foro poenitentiali respicit ordinem, secunda praelationem. Prima aditum caeli aperit et ideo recte dicitur clavis, secunda per censuram subditos coërcet, ideo dicitur gladius. Prima potestas est arbitrandi inter deum et hominem, secunda vero inter hominem et hominem. Prima, quoniam collata est Petro ut sacerdoti, descendit in omnes sacerdotes, quamvis non omnes habeant executionem, secunda, quia collata est Petro ut praelato, descendit in omnes personas ecclesiasticas, quae habent praelationem sive jurisdictionem coërcivam i. e. judicii exterioris contentiosi. Unde qui habet jurisdictionem ordinariam in judicando aliquos, habet potestatem coërcendi eos per censuras ecclesiasticam, ut judicium eorum inviolabiliter observetur. Et quidem jurisdictionem talem non solum habent habentes claves ordinis, sed

ständen von derselben Gebrauch machen könne. In der dem 11. oder 12. Jahrhundert angehörigen Schrift de vera et falsa poenitentia c. 25 sowie auch in den Sentenzen des Lombarden (dist. 17. E.) wird noch die Ansicht vertreten, daß jeder Presbyter jeden, möge er nun seiner eigenen Jurisdiction angehören oder nicht, absolviren könne, und daß diese Absolution als kräftig anzusehen sei. Dagegen bestimmte Innocentius III. auf dem vierten Laterankoncil im Jahre 1215, daß nur die Absolution des sacerdos *proprius* oder desjenigen Presbyter, der von dem proprius die besondere Erlaubniß hiezu erhalten habe, kräftig sei[63]. Diese Verordnung wurde in der Folge dahin noch näher bestimmt, daß überhaupt der Gebrauch der clavis ordinis von dem Besitz der potestas jurisdictionis abhängig sein solle, so daß also seitdem der Presbyter hinsichtlich dieses Gebrauches von dem ihm vorgeordneten Bischofe und zuletzt vom Papste abhängig ist[64]. Man ging nämlich von der Ansicht aus, daß Niemand den Himmel öffnen könne, der nicht auch die Schlüssel

---

etiam non habentes ordinem et hoc vel ex jure vel ex consuetudine ut archidiaconi et quaedam capitula, judices delegati, episcopi electi nondum consecrati etc.

56) Biel dist. 17. qu. 2. art. 1. not. 3: Potestas jurisdictionis est duplex. Quaedam ordinaria, quae sc. convenit alicui ratione beneficii aut dignitatis, in quo vel qua constitutus est ipso jure. Et talis est potestas praelatorum et curatorum, et hi possunt vices suas aliis committere. Alia est potestas jurisdictionis delegata vel commissa sive extraordinaria. Et haec est duplex, quia quaedam est limitata solum ad arbitrium committentis, et per se nullo jure suffulta, ut est potestas adjutorum, quos curati assumunt in sublevamen laboris audiendi confessiones sive commissio eis fiat generaliter ad omnes parochianos, sive ad aliquos specialiter, sive ad unum singulariter. Alia est potestas quasi media inter ordinariam et commissam, quae servata forma in jure statuta ampliari potest committentis arbitrio et non restringi, haec est potestas fratrum mendicantium.

57) Biel l. l. not. 4: In summo principe plene residet tota potestas jurisdictionis, a quo ad inferiores praesidentes quoscunque mediate vel immediate omnis ecclesiastica jurisdictio juxta summi principis arbitrium sine suae potestatis detrimento derivatur. Per hoc quicunque habet jurisdictionem in alium ligandi et solvendi, habet illam a papa, qui est summus hierarcha et princeps ecclesiae.

58) Thomas dist. 18. qu. 2. art. 2.

59) Alex. III. ad episc. Florent. (c. a. 1170.) Vergl. Gregorii IX. decret. I, 31. c. 3.

60) Honor. III. ad G. presbyterum cardinalem et capitulum s. Laurentii in Damaso (c. a. 1216.) (ebend. I, 33. c. 11.).

61) Innocent. III. ad Philippum regem Francorum (c. a. 1202.) (ebend. I, 30. c. 7.).

62) Vergl. Biel dist. 17. qu. 2. art. 1. not. 2: Quaedam (potestas ligandi et absolvendi) confertur ex vi ordinationis in sacerdotem, cum episcopus imponens manus super capita ordinandorum dicit: Accipite Spirit. s. etc. Haec potestas in omnibus sacerdotibus est aequalis. Et potestas illa vocatur potestas officii vel ordinis sacerdotalis, quae est inamissibilis, sicut et character sacerdotalis ordinis, in quo haec potestas fundatur.

63) De confessione facienda can. 21. So auch die folgenden Scholastiker. Vergl. Scot. dist. 14. qu. 4.

64) Vergl. Eugen. IV. in decret. ad Armen. — Biel dist. 24. qu. 1. art. 3.

zur Kirche besitze, da die Kirche der von Gott geordnete Weg zum Himmelreich, außer ihr überhaupt kein Heil möglich sei. Aus diesem Grunde habe die clavis ordinis stets die clavis jurisdictionis zur Voraussetzung. Jene könne niemals zur Ausübung kommen, wenn nicht auch die potestas jurisdictionis vorhanden sei, und nur innerhalb der Grenzen der letzteren, d. h. nur innerhalb des dem Presbyter zugewiesenen eigenen Amtsbezirkes[65]) oder innerhalb der Grenzen der ihm gegebenen außerordentlichen Vollmachten[66]). Eine außerhalb der Grenzen der potestas jurisdictionis geschehene Absolution erklärte man daher, ausgenommen den Fall der Noth, nicht bloß für unstatthaft, sondern auch für unkräftig[67]). Sofern nun die Ertheilung sowohl des ordentlichen Amtsbezirkes als der außerordentlichen Vollmachten von dem vorgeordneten Bischofe oder unmittelbar vom Papste abhängt, beide auch, wenn sie ertheilt worden, nicht unverlierbar sind, ist der Presbyter thatsächlich hinsichtlich seiner Absolutionsgewalt stets von seinen kirchlichen Oberen abhängig, die auch das Recht haben, sich gewisse Fälle zu reserviren, für die sie selbst die Absolutionsgewalt auszuüben sich vorbehalten[68]). Hiernach könnte es so scheinen, als ob in Wahrheit überhaupt nicht der Presbyter, sondern nur der Bischof als eigentlicher Minister des Bußsakramentes angesehen werde, sofern nur ein solcher, oder streng genommen nur der Papst, selbstständige Jurisdiction besitzt, und als ob

---

dub. 4: Habere potestatem clavium non dicit habere potentiam propinquam ad solvendum vel ligandum, sed remotam, quia stat quem habere potestatem clavium sive ordinis et tamen ipsum esse prohibitum a superiore.

65) Schon Urban II. (c. a. 1090.) (vergl. decret. Gratian. P. II. c. 33. qu. 3. dist. 6. c. 3.): Placuit, ut deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad poenitentiam suscipere sine ejus consensu, cui prius se commisit, nisi pro ignorantia illius, cui poenitens prius confessus est.

66) Thomas dist. 19. qu. 1. art. 3: Ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas sc. potestas ordinis et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas est aequaliter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda. — Potestas ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos, et ideo indeterminate dominus dixit: „Quorum remiseritis peccata," intelligens tamen, quod usus illius potestatis esse deberet praesupposita potestate Petro collata secundum ipsius ordinationem. — Etiam clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam nec aliqua virtus activa potest agere nisi in materiam propriam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem, et ideo non potest aliquis clave uti ad eum, in quem jurisdictio non datur. — Vergl. Cat. Rom. P. II. c. 5. qu. 47.

67) Concil. Lateran. IV. can. 21. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1: Sententia a non suo judice lata est nulla. Oportet ergo sacerdotem absolventem esse judicem confitentis, et ita in eum habere jurisdictionem. Et haec jurisdictio est de necessitate sacramenti, ita quod, si ab alio jurisdictionem non habente ministretur, non solum peccat ministrans, sed irritum est sacramentum. Vergl. dist. 19. qu. un. art. 2. concl. 5. — Conc. Trident. sess. 14. cap. 7. de poen.

68) Thomas dist. 19. qu. 1. art. 3: Potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda, sed quia ad usum hujus potestatis requiritur jurisdictio, quae a majoribus in inferiores descendit, ideo potest superior

der Presbyter nur ex vi delegationis dasselbe verwalte[69]). Doch ist dieß, genauer zugesehen, nicht der Sinn der Kirchenlehre. Vielmehr hat nach dieser allerdings schon der Presbyter als solcher die volle Absolutionsgewalt. Diese ist jedoch in ihm eine ruhende, sie kann nicht in Aktivität treten, so lange er nicht ein Objekt hat, an dem er sie ausüben kann[70]). Objekt der Absolutionsgewalt kann nun jeder durch die Sünde gebundene Mensch sein. Daß er es aber wirklich werde, dazu gehört nicht nur, daß er sich freiwillig einem bestimmten Presbyter unterwerfe und seine Mittlerthätigkeit in Anspruch nehme, sondern auch, daß er diesem Presbyter von dessen Oberen als seiner speciellen Sorge angehörig übergeben worden sei oder, mit andern Worten, daß dem Presbyter die jurisdictio über denselben anvertraut worden[71]). So kommt also durch die potestas jurisdictionis zur Absolutionsgewalt nichts eigentlich Neues hinzu, sondern es wird ihr nur ein Object zugeführt, und damit die Möglichkeit gegeben in Aktivität zu treten[72]). Manche Scholastiker sprechen diesen Gedanken auch so aus, daß sie sagen, die dem Presbyter durch die Ordination zu Theil gewordene Gewalt sei bereits die volle potestas clavium, aber diese noch nicht als propinqua, sondern nur als remota. Zur propinqua werde sie erst durch Hinzutritt der potestas executionis und jurisdictionis[73]).

---

aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat, alias de quolibet peccato potest simplex sacerdos jurisdictionem habens absolvere. — Concil. Trid. sess. XIV. cap. 7. de poen.

69) Vergl. Conc. Trid. sess. XXIII. c. 15. de reform: Quamvis presbyteri in sua ordinatione a peccatis absolvendi potestatem accipiant, decernit tamen sancta synodus, nullum, etiam regularem, posse confessiones saecularium, etiam sacerdotum, audire; nec ad id idoneum reputari, nisi aut parochiale beneficium aut ab episcopis per examen, si illis videbitur esse necessarium, aut alias idoneus judicetur, et approbationem, quae gratis detur, obtineat: privilegiis et consuetudine quacunque, etiam immemorabili, non obstantibus.

70) Thomas dist. 18. qu. 1. art. 1: Clavis cum ordine datur. Sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem. Et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium.

71) Biel dist. 24. qu. 1. art. 3. dub. 4: Oportet esse subditum quempiam, si sacerdos vult ut judex alium absolvere, et hoc duplici subjectione sc. voluntaria ipsius peccatoris confitentis et auctoritativa superioris dantis favorem confessuro, ut possit se subjicere judici h. e. sacerdoti, et neutra sine alia sufficit. — Et ideo, si alterum illorum defuerit, nihil fit simpliciter.

72) Biel dist. 17. qu. 2. art. 1. not. 2: Potestas executionis et jurisdictionis nihil dicunt superadditum potestati ordinis ex parte sacerdotis, sed potestas executionis ultra hanc dicit remotionem prohibitionis, ne utatur potestate concessa in sua ordinatione. Potestas jurisdictionis dicit subjectionem materiae. Materia enim illa, in quam potestas illa exerceri potest, est peccator subditus. Unde in hoc dicitur sacerdos habere potestatem jurisdictionis, quia subjicitur ei materia, in quam exercet potestatem ordinis. Est ergo potestas ordinis potestas ad utramque: executionem scilicet et jurisdictionem, sed remota. Fit autem propinqua remotis impedimentis et subjecta materia.

73) Biel dist. 24. qu. 1. art. 3. dub. 4. Vergl. auch die vor. Anm.

3. Endlich gehört hierher auch noch das Sakrament der **Krankensalbung** oder, wie es später genannt wurde, das Sakrament der **letzten Oelung**. Zwar wurde in älteren Zeiten die Verwaltung desselben **allen Christen** gestattet [74]). Doch kam, veranlaßt durch die Stelle im Briefe Jakobi, schon frühzeitig die Sitte auf, wenn irgend möglich, durch **Presbyter** diese Salbung vollziehen zu lassen. Bezeugt wird dieselbe z. B. von der Synode zu Rheims i. J. 625 [75]), Beda Venerabilis [76]), Bonifacius von Mainz [77]), dem Concil zu Chalons (a. 813) [78]), von Rodulph, Erzbischof von Bourges (842—866) [79]), einem Capitular Karl's des Großen [80]). Doch hielt man bis zum Anfang des 13. Jahrhunderts dieß noch nicht für etwas zum Zustandekommen des Sakramentes Nothwendiges [81]). Der Erste, der bestimmt den Satz aussprach, daß der Presbyter **nothwendiger** Minister dieses Sakramentes sei oder daß die Spendung desselben durch einen solchen de necessitate sacramenti sei, war erst **Wilhelm von Auxerre** [82]), der zur Rechtfertigung seiner Behauptung sich nicht nur auf die Worte des Jakobus (5, 14: *προςκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας*) berief, sondern auch auf den Zweck der Handlung, sofern dieselbe die Bestimmung habe, das Sakrament der Buße zu ergänzen. Wenn nun von letzterem Sakramente feststehe, daß es nur von einem Presbyter verwaltet werden könne, so müsse dasselbe auch von ersterem gelten. Dieselbe Ansicht wurde seitdem von den bedeutendsten Kirchenlehrern vorgetragen [83]) und endlich vom **Concil zu Trient** zum Dogma er-

---

74) **Innocent. I.** epist. I. ad Decentium episc. Eugub. c. 8: Sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum **non solum sacerdotibus, sed omnibus uti Christianis** licet in sua aut in suorum necessitate ungendum. — **Caesar. Arelat.** († 542) Serm. 265. (Aug. Opp. T. V. append.) §. 3: Quoties aliqua infirmitas supervenerit, corpus et sanguinem Christi **ille qui aegrotat accipiat et inde corpusculum suum ungat**, ut illud, quod scriptum est, impleatur in eo: „Infirmatur aliquis etc." Cf. Serm. 279. §. 5: Quanto rectius et salubrius erat, ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, **oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent** et secundum quod Jacobus apostolus dicit, non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum. — Vergl. Collect. antiq. canon. poen. (saec. VIII.) lib. II. c. 110. (d'Acherii Spic. T. I. p. 546.). — **Halitgar**, de ordine poenit. c. 16. (Bibl. max. T. XIV. p. 919.). — **Rabanus Maurus**, de poenitentium satisfactione lib. II. c. 17.

75) Can. 15.

76) In Jacob. c. 5: et nunc ecclesiae consuetudo tenet, ut infirmi oleo consecrato ungantur a presbyteris et oratione comitante sanentur.

77) Statut. c. 29.

78) Can. 48: Secundum beati apostoli Jacobi documentum, cui etiam documenta patrum consonant, infirmi oleo, quod ab episcopo benedicitur, a presbyteris ungi debent.

79) Capitul. 14. (Mansi T. XIV. p. 950.).

80) Martène, Vet. script. etc. ampliss. coll. T. VII. p. 16: Hi presbyteri,

hoben[84]). Zu den von Wilhelm von Auxerre dafür angeführten Gründen fügte man in der Regel noch zwei andere hinzu: 1. daß das mit der Salbung verbundene Gebet, welches die nothwendige Form dieses Sakramentes bilde, von einem Presbyter, der die gesammte Kirche repräsentire, wirksamer verrichtet werde, als von einem Laien, der nur als Privatperson handeln könne; 2. daß alle Sakramente außer dem für das Heil der Seele durchaus nothwendigen Sakrament der Taufe, einen Minister erfordern, der eine höhere Stellung in der Kirche einnehme, und zwar einen solchen, der nicht unter dem Presbyter stehe, da nur dieser durch die Ordination die Fähigkeit erhalte, Sünden zu vergeben[85]). Daß der Presbyter zugleich proprius sei, d. h. über den zu salbenden Kranken die potestas jurisdictionis habe, wurde zwar für angemessen gehalten, aber nicht, wie bei dem Sakrament der Buße, als etwas für die Wirksamkeit der Oelung Wesentliches angesehen[86]). Ob zur Verwaltung dieses Sakramentes ein Presbyter genüge, oder ob eine Mehrheit nöthig sei, darüber bestand in der abendländischen Kirche eine andere Ansicht, als in der morgenländischen. Dort wurde schon durch Alexander III. (c. a. 1175) einer für ausreichend erklärt[87]), wenn es auch frei gegeben wurde, noch mehrere andere zuzuziehen, hier dagegen wurde die Siebenzahl für angemessen, die Dreizahl dagegen für durchaus nothwendig erklärt[88]).

In älteren Zeiten wurden außerdem auch noch zu dieser Klasse gerechnet

---

quando ad infirmum accedunt, cum oleo consecrato veniant et oleo sancto ungant eum in nomine domini et orent pro ipso, et oratio fidei, sicut scriptum est, salvet infirmum etc.

81) Noch Abälard, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus schwiegen über den Minister der letzten Oelung ganz, was gewiß nicht der Fall gewesen wäre, wenn damals der Minister derselben de necessitate sacramenti festgestanden hätte.

82) Summa theol. lib. IV. tr. 7.

83) Thomas dist. 23. qu. 2. art. 1. — Scotus (Op. Paris.) dist. 23. qu. un. — Durand. dist. 23. qu. 3. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 1. not. 2. — Vergl. auch Clement. V. constit. in conc. Vien. (a. 1312.) lib. V. tit. 7. c. 1.

84) Sess. 14. c. 3. de sacr. extr. unct. u. can. 4. — Cat. Rom. P. II. c. 6. qu. 13.

85) Man übersah hierbei freilich das Sakrament der Ehe, welches nicht de necessitate salutis ist und den Presbyter als Minister gerade ausschließt.

86) Vergl. z. B. Biel dist. 23. qu. 2. art. 3. dub. 8. — Agenda Colon. eccl. 1614. p. 104.

87) Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 40. c 14: Tibi duximus respondendum, quod sacerdos uno praesente clerico et etiam solus potest infirmum ungere. Vergl. Agenda Colon. eccl. a. 1614. p. 104: Quamvis autem plures sacerdotes ad precandum adesse possint, unus tamen idemque sit oportet, qui infirmum ungit et formae verba pronunciat.

88) Petr. Arcudius, concord. eccl. orient. et occid. in VII sacram. administr. lib. V. c. 3. — Leo Allatius, de eccl. occident. atque orient. perpetua consensione lib. III. c. 16. §. 15.

4. die verschiedenen Sakramente der Katechumenen, wie die Bezeichnung mit dem Kreuz, die Benetzung der Ohren und Nase mit Speichel, die Bestreuung mit geweihter Asche, die Darreichung von geweihtem Salz, der Exorcismus, die Salbung der Brust und Schultern mit geweihtem Oel.

5. Die Einsegnung der Ehe[89].

6. Nach der Lehre der morgenländischen Kirche gehört hierher auch die Confirmation, die übrigens in außerordentlichen Fällen auch nach der Lehre der abendländisch-katholischen Kirche von einfachen Presbytern vollzogen werden kann[90].

7. Die Ordination der niederen Grade[91].

Doch wurden in späterer Zeit gewöhnlich nur die drei zuerst genannten Sakramente zu dieser Klasse gerechnet, welche nach Thomas auch deßhalb nur allein hierher gehören, weil nur sie Allen ohne Unterschied gereicht werden, wie denn auch nur sie das Gemeinsame haben, den Menschen nicht auf eine höhere kirchliche Stufe zu stellen[92].

D. Die Sakramente, welche nur von einem Bischof gültig verwaltet werden können.

1. Zunächst gehört zu dieser Klasse das Sakrament der Confirmation. Es ist früher bereits gezeigt worden, daß die Handauflegung

---

89) Hildebert. Turon. l. l.

90) Vergl. die unten folgende ausführliche Besprechung des Ministers der Confirmation.

91) Vergl. die weiter unten folgende Entwickelung der Lehre vom Minister der Ordination.

92) Dist. 13. qu. 1. art. 1: Omnia sacramenta, quae communiter toti populo dispensantur, per sacerdotes conferuntur, et hujusmodi sunt omnia, quae non collocant in aliquo statu vel gradu super alios.

93) Conc. Carth. IV. (a. 398.) can. 36: Presbyteri, qui per dioeceses ecclesias regunt, non a quibuslibet episcopis, sed a suis, nec per juniorem clericum, sed aut per se ipsos aut per illum, qui sacrarium tenet, ante paschae sollemnitatem chrisma petant. — Conc. Vasens. I. (a. 442.) can. 3: ut presbyteri vel ministri a suis propriis episcopis per annos singulos chrisma petant appropinquante sollennitate paschali, quia optimum est, ut ipse suscipiat, qui in tradendo usurus est. — Bracar. II. (a. 572.) can. 4. — Conc. Barcinon. II. (a. 599.) can. 2: ut, cum chrisma presbyteris dioecesanis pro neophytis confirmandis datur, nihil pro liquoris pretio accipiatur, ne gratia dei pretio benedictionis affecta Simoniacum interitum ementibus vendentibusque associet. — Ebenso war es in der griechischen Kirche. Vergl. Constit. apost. VII, 22., wo zu dem *ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος* gesagt wird: *χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ.* — Chrysostom. hom. XI. in 1 Tim.: *τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασιν ἐπίσκοποι, καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους.* — Dionys. Areop. de eccl. hier. c. 5: presbyterum sine chrismate nunquam baptismum perficere.

94) Ambrosiaster zu Eph. c. 4. v. 11: Apud Aegyptios presbyteri consignant, si praesens non sit episcopus. — Conc. Tolet. I. (a. 400.) can. 20: Sta-

und die ihr vorangehende Salbung mit dem Chrisma, welche beide im Laufe der Zeit zu dem Sakrament der Confirmation sich entwickelten, ursprünglich integrirende Bestandtheile des Taufsakramentes (wenn dieses nämlich solenn vollzogen wurde) waren. Wie nun die Taufe, wenn sie sollenn vollzogen wurde, von dem Bischof selbst, der von dem Presbyter ursprünglich nicht verschieden war, vollzogen zu werden pflegte, so natürlich auch die mit ihr verbundene Chrismation und Handauflegung. Als später Bischöfe und Presbyter sich schärfer von einander schieden, die Bischöfe aber wegen der Menge der zu Taufenden nicht mehr allein sämmtliche Taufen vollziehen konnten, und daher in vielen Fällen den Presbytern diese Verrichtung überlassen mußten, fand zwischen Chrismation und Handauflegung eine Sonderung statt. Während erstere dem die Taufe vollziehenden Presbyter überlassen[93]) und vom Bischofe in eigener Person nur in dem Falle vollzogen wurde, daß die Taufe in seiner Gegenwart geschah[94]), ausgenommen, wenn der Bischof dem Presbyter den Auftrag ertheilte, in seiner Gegenwart die Salbung zu vollziehen[94]), blieb dagegen auf Grund der Schriftstelle Apost. 8, 17. die Vollziehung der Handauflegung ausschließliches Vorrecht der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel[95]), und wurde von diesen, falls die Taufe in ihrer Gegenwart vorgenommen wurde, sogleich, in anderem Falle nachträglich zur Bestätigung und Ergänzung der Taufe

---

tutum vero est, diaconum non chrismare sed presbyterum absente episcopo, praesente vero, si ab ipso fuerit praeceptum. — Conc. Martini papae (c. a. 572. in Hispania): Presbyter praesente episcopo non signat infantes, nisi ab episcopo fuerit illi praeceptum. — Conc. Hispal. II. (a. 618.). can. 7: Sed neque coram episcopo licere presbyteris in baptisterium introire, neque praesente antistite infantem tingere aut signare.

95) Urbani papae epist. 1. c. 7. (a. 222.): Omnes fideles per manus impositionem episcoporum spiritum s. post baptismum accipere debent, ut pleni Christiani inveniantur. — Cyprian. epist. 73. ad Jubaj: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui in ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum s. consequantur et signaculo dominico consummentur. — Vergl. die Schrift de rebaptism.: per manus impositionem episcopi datur unicuique credenti spiritus sanctus etc. — Eusebii papae epist. 3. ad episcopos Tusciae et Campaniae (a. 307—312): Manus quoque impositionis sacramentum magna veneratione tenendum est, quod ab aliis perfici non potest, nisi a summis sacerdotibus, nec tempore apostolorum ab aliis, quam ab ipsis apostolis legitur aut scitur peractum esse, nec ab aliis, quam ab illis, qui eorum tenent locum, unquam perfici potest aut fieri debet. Nam si aliter praesumptum fuerit, irritum habeatur et vacuum, et inter ecclesiastica nunquam reputabitur sacramenta. — Hieron. dial. c. Lucifer.: Non quidem ab uno, hanc esse ecclesiarum consuetudinem, ut ad eos, qui longe a majoribus urbibus per presbyteros et diaconos baptizati sunt, episcopus ad invocationem s. Spir. manum impositurus excurrat. — Melchiadis papae epist. ad episcopos Hisp. c. 2. (a. 314.): De his vero, super quibus rogastis vos informari, id est, utrum majus esset sacramentum manus impositio episcoporum, aut baptismus, scitote, utrumque magnum esse sacramentum, et sicut unum a majoribus fit

hinzugefügt [96]). Fand aber eine Nothtaufe statt, d. h. mußte die Taufe wegen eingetretener Todesgefahr des zu Taufenden von einem Nicht-Presbyter, sei es einem Diakonus oder gar einem Laien, vollzogen werden, so unterblieb vorläufig sowohl Salbung [97]) als Handauflegung. Denn einerseits sah man diese beiden Handlungen nicht für ebenso nothwendig zum Heil der Seele an, als die Taufe selbst [98]), andererseits hatte man wieder von dem geweihten Chrisma eine zu hohe Vorstellung, als daß man nicht in der Anwendung desselben seitens eines Diakonus oder gar eines Laien eine Profanation hätte sehen sollen [99]). Doch wurde, wenn ein so Getaufter wieder gesund wurde, nachträglich wenigstens die Handauflegung durch den Bischof hinzugefügt [100]). Ebenso wurde bei den von Häretikern Getauften, falls die ihnen zu Theil gewordene Taufe überhaupt für eine wahre angesehen werden konnte, behufs ihrer Reception in die Kirche die Handauflegung seitens des kirchlichen Bischofs vollzogen, nur mit dem Unterschiede, daß sie hier auch in dem Falle vorgenommen wurde, daß der Getaufte sie bereits außerhalb der allgemeinen Kirche empfangen hatte [101]). Wir sehen hieraus, daß, so lange die Chrismation und Handauflegung noch für Bestandtheile des Tauffakramentes angesehen wurden, beide Handlungen hinsichtlich des Ministers, den man für befähigt hielt, dieselben zu vollziehen, keineswegs gleich beurtheilt wurden. Während man zur Ausübung der Chrismation jeden Presbyter, sogar einen häretischen, für fähig ansah,

---

id est a summis pontificibus, quod a minoribus fieri non potest, ita et majori veneratione venerandum et tenendum est. — Innocentii I. epist. 25. ad Decentium Eugub. c. 3. — Nur scheinbar stehen hiermit in Widerspruch die Worte des Hieron. (ep. 85. ad Evagr.): Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? Denn wenn aus ihnen allerdings mit Recht gefolgert werden kann, daß die Vollziehung von Handauflegungen etwas der Amtsbefugniß des Presbyters nicht durchaus Fremdes war, so handeln wir hier ja von einer ganz bestimmten Handauflegung, der auf die Taufe folgenden.

96) Anders in der orientalischen Kirche, in der es zur Zeit des Firmilian und Cyprian allerdings auch eine mit der Taufe verbundene Handauflegung gab, die aber hinter der Chrismation völlig zurücktrat und schon frühzeitig als unwesentlich ganz unterlassen wurde, und zu deren Vollziehung auch wie zu Allem, was zur Taufe gehört, nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Presbyter für befähigt und befugt gehalten wurden.

97) Nur ausnahmsweise vollzogen in solchem Falle, wie der 3. Kanon des Conc. Vasens. I. (a. 442.) zeigt, auch Diakonen die Chrismation.

98) Conc. Tolet. I. (a. 400.) can. 20: Statutum vero est, diaconum non chrismare. — Const. apost. VII, 22: *εἰ δὲ μήτε ἔλαιον ᾖ μήτε μύρον, ἀρκεῖ ὕδωρ καὶ πρὸς χρίσιν καὶ σφραγίδα.* — Melchiades l. l.: Quamvis continuo transituris sufficiant regenerationis beneficia, victuris tamen necessaria sunt confirmationis auxilia. — Qui post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenit ad mortem, confirmatur morte, quia non potest peccare post mortem. — Hieron. dial. c. Lucifer.: Quodsi hoc loco quaeris, quare in eccl. baptizatus nisi per manus episcopi non accipiat Spir. s., quem nos asserimus in vero baptismo tribui, disce hanc observationem ex ea auctoritate descendere, quod post ascen-

glaubte man dagegen, daß die Handauflegung nur durch einen Bischof, und zwar einen Bischof der allgemeinen Kirche, gültig gespendet werden könne.

Doch machte sich schon frühzeitig hierüber auch eine andere Ansicht geltend, die allmählig den Sieg gewann, und eben dadurch wesentlich dazu beitrug, der Confirmation den Rang eines besonderen Sakramentes zu geben. Da man nämlich der Chrismation im Wesentlichen keine andere Bedeutung zuschreiben konnte, als der Handauflegung, nämlich die, den Besitz des heiligen Geistes zu vermitteln, so erschien es bald als inconsequent, nur die letztere den Bischöfen zu reserviren, während man die erstere den Presbytern unbedenklich überließ. Da es gleichwohl nicht thunlich war, den Presbytern die Chrismation, die sie so lange und bisher ohne Widerspruch vollzogen hatten, wieder zu nehmen, so hielt man für angemessen, indem man die bisherige unangetastet ließ, noch eine zweite Chrismation einzuführen, welche unmittelbar mit der Handauflegung verbunden und gleich dieser nur von den Bischöfen ausgeübt werden sollte. Man unterschied also fortan eine doppelte Chrismation: eine zum Taufvollzuge selbst gehörige, die man, wie die Taufe überhaupt, den Presbytern überließ, und als deren Vollzugsort man den *vertex* des Neophyten bestimmte, und und eine der Handauflegung unmittelbar vorangehende, die man den Bischöfen reservirte, und deren Vollzugsort die Stirn sein sollte[102].

---

sum domini Spiritus s. ad apostolos descendit. Et multis in locis idem factitatum reperimus ad honorem potius sacerdotii, quam ad legem necessitatis. Alioqui si ad episcopi tantum imprecationem Spiritus s. defluit, lugendi sunt, qui in villulis aut in castellis aut in remotioribus locis per presbyteros et diaconos baptizati ante dormierunt, quam ab episcopis inviserentur.

99) Vergl. z. B. Statuta Bonifacii archiepiscopi Mogunt. (a. 745.) can. 5: Ut presbyteri sub sigillo custodiant chrisma et nulli sub praetextu medicinae vel cujuslibet rei donare praesumant. Genus enim sacramenti est, non ab aliis nisi a sacerdotibus contingi debet, quod si fecerint, honore priventur.

100) Concil. Eliberit. (a. 305.) can. 38: Si supervixerit, ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit. — can. 77: Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit.

101) Cyprian. epist. 74. — Conc. Arelat. I. (a. 314.) can. 8. — Conc. Telept. (a. 418.) can. 8. — Cod. eccl. Afric. c. 57. — Conc. Rotomag. (a. 650.) can. 5. — Leon. M. epist. 129. ad Nicet. ep. Aq. — Dagegen war in der morgenländischen Kirche statt der Handauflegung die Chrismation üblich, um die Ketzer zu recipiren und die außerhalb der allgemeinen Kirche an ihnen vollzogene Taufe zu bestätigen, eine Chrismation, die aber nicht bloß von den Bischöfen, sondern auch von den Presbytern vollzogen werden durfte. Vergl. Conc. Laodic. can. 7. u. 8. — Conc. Constant. (a. 381.) can. 7. — Conc. Quinisext. (a. 692.) can. 95. — So übrigens auch im Abendlande das Conc. Epaon. (a. 517.) c. 16.

102) Die erste Anregung zur Einführung dieser zweiten, der episkopalen, Chrismation gab schon der Papst Sylvester (a. 314—337.), von dem es in dem Pontificale Damasi heißt: Constituit chrisma ab episcopis confici et privilegium epi-

Die Einführung dieser episkopalen Salbung schien um so zweckmäßiger, als sich nun auch die Inconsequenz, deren man sich bisher schuldig gemacht hatte, indem man die häretische Chrismation anerkannt, die dieser wesentlich gleichbedeutende Handauflegung der Häretiker aber für ungültig erklärt hatte, dadurch beseitigen ließ, daß man fortan den aufzunehmenden Häretikern behufs der Bestätigung ihrer Taufe nicht bloß die Hände auflegte, sondern mit dieser Handauflegung auch die episkopale Salbung verband[103]), wobei man den Vortheil hatte, daß man die außerhalb der allgemeinen Kirche Getauften nicht anders zu behandeln nöthig hatte, als die, welche in derselben getauft worden waren.

Die Einführung dieser zweiten Salbung zog nun aber wieder eine weitere Folge nach sich. Indem man dieselbe einführte, hatte man offenbar die Absicht, die bisher allein gebräuchlich gewesene, mit der Taufe in Verbindung stehende, presbyteriale Salbung hinabzudrücken, ihr die Bedeutung, welche sie bis dahin gehabt hatte, zu nehmen, und diese auf die Confirmation zu übertragen. Zugleich aber trat etwas

---

scopis dedit, ut baptizatum consignent propter haereticam suasionem, und sodann: Hic et hoc constituit, ut liniat presbyter chrismate levatum de aqua propter occasionem transitus mortis. Doch kam in Folge dieser Verordnung die zweite Chrismation noch nicht sogleich in allgemeinen Gebrauch. Noch das Conc. Arausiac. I. (a. 441.) billigt nur eine einmalige und will bei der Confirmation nur dann eine solche vorgenommen wissen, wenn sie bei der Taufe aus irgend welchem Grunde unterlassen worden war. Nullum ministrorum, heißt es can. 2., qui baptizandi recepit officium, sine chrismate usquam debere progredi, quia inter nos placuit semel chrismari. De eo autem, qui in baptismo quacunque necessitate faciente non chrismatus fuerit, in confirmatione sacerdos commonebitur. Nam inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est; non ut praejudicans quidquam (dico), sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio. — Ebenso kennt auch das aus dem 8. Jahrhund. stammende von Mabillon abgedruckte Sacram. Gallic. (Mab. de lit. Gallic. lib. III. p. 247 sqq.) nur eine Salbung, indem es sogleich nach der Taufe die chrismatio in fronte vornehmen läßt. Doch kam wenigstens in einem großen Theile der Kirche verhältnißmäßig schnell eine doppelte Salbung in Gebrauch, wenn es auch zu deren allgemeinerer Einführung noch wiederholter Verordnungen bedurfte. Zu einer solchen Verordnung sah sich z. B. Innocenz I. († 416.) veranlaßt, der (epist. 25. ad Decent. episc. Eugub. c. 3.) schrieb: De consignandis vero infantibus manifestum est, non ab alio quam episcopo fieri licere. Nam presbyteri, licet sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent. Hoc autem pontificibus solis deberi, ut vel consignent vel Paraclitum spiritum tradant, non solum ecclesiastica consuetudo demonstrat, verum illa lectio apost. Actuum, quae asserit Petrum et Joannem esse directos, qui jam baptizatis traderent spiritum s. Nam presbyteris, seu extra episcopum seu praesente episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt spiritum paraclitum. — Aehnlich Gelasius I. (a. 494.) epist. 9. ad episc. Lucan. Brutt. et Sic. c. 4: Presbyteros ultra suum modum tendere prohibemus nec episcopali fastigio debita sibimet audacter assumere, non conficiendi chrismatis, non consignationis pontificalis adhibendae sibimet arripere facultatem. — Ferner Gregor. M. lib. III. ep. 9. (ad Januar. episc.

Anderes ein, was man gewiß von Anfang an nicht beabsichtigte, daß die Handauflegung selbst, zu welcher die episkopale Chrismation nur als Accidens hatte hinzugefügt werden sollen, und welche man durch letztere hatte verherrlichen wollen, durch diese in Schatten gestellt und endlich ganz zurückgedrängt wurde. In demselben Maße nun, in welchem dieß geschah, mußte man zweifelhaft werden, ob wirklich die Confirmation nur durch den Bischof vollzogen werden könne, oder ob nicht wenigstens in außerordentlichen Fällen auch der Presbyter dieselbe darreichen könne. So lange es sich nur um die Handauflegung als solche handelte, war nirgends ein Zweifel darüber laut geworden, daß nur der Bischof zu derselben befähigt sei, da man sich in Bezug auf sie auf die Schriftstelle Apost. 8, 17. glaubte berufen zu können. Dagegen ließ sich dafür, daß die Bischöfe zur Salbung der Stirn allein befähigt seien, weder die Schrift noch die Tradition geltend machen. So eifrig man daher auch ferner darauf hielt, daß die Confirmation nur durch Bischöfe vollzogen werde[104]), so traten doch von jetzt an vielfach Zweifel darüber hervor, ob dies mit vollem Rechte ge-

---

Calar.), nur daß er als Ort der presbyterialen Salbung nicht den vertex, sondern die Brust bestimmt: Presbyteri baptizatos infantes signare sacro in frontibus chrismate non praesumant; sed presbyteri baptizatos ungant in pectore, ut episcopi postmodum ungere debeant in fronte. — Concil. Hispal. II. (a. 618.) can. 7: Ideoque id, quod tantum facere principibus sacerdotum jussum est, quorum typum Moyses et Aaron tenuerunt, presbyteres, qui filiorum Aaron gestant figuram, arripere non praesumant. Nam quamvis cum episcopis plurima illis ministeriorum communis sit dispensatio, quaedam tamen auctoritate veteris legis, quaedam novellis ecclesiasticis regulis sibi prohibita noverint, sicut presbyterorum et diaconorum ac virginum consecratio, sicut constitutio altaris, benedictio vel unctio, siquidem nec licere iis ecclesiam vel altarium consecrare nec per impositionem manus fidelibus baptizatis vel conversis ex haeresibus paracletum spiritum tradere nec chrisma conficere nec chrismate baptizatorum frontem signare, sed nec publice quidem in missa quemquam poenitentium reconciliare nec formatas cuilibet epistolas mittere. Haec enim omnia illicita esse presbyteris, quia pontificatus apicem non habent, quod solis deberi episcopis auctoritate canonum praecipitur, ut per hoc et discretio graduum et dignitatis fastigium summi pontificis demonstretur. — Leon. III. (c. a. 798.) epist. ad episc. Germaniae et Galliae. — Die griechische Kirche hat die zweite, die episkopale, Salbung niemals aufgenommen, und schon Photius protestirte ausdrücklich gegen dieselbe als eine Neuerung. Vergl. dessen epist. encycl. ad patriarchas orientales (a. 867.): Non enim, inquiunt, licet sacerdotibus eos, qui s. bapt. initiantur, unguento sanctificare; solis enim pontificibus hoc lege datum esse. Unde haec lex? Quis auctor? Quis apostolorum? an patrum? an ex synodis aliqua? Sed ubi et quando habita et quorumnam sententiis confirmata? Praeterea si non licet sacerdotibus eos, qui baptizantur, unguento consignare, igitur nec omnino sacra facere, nec baptizare, ut tibi nec dimidiatus sacerdos sed integer ad profanum statum rejiciatur.

103) Augustin. de eccles. regulis c. 52. — Conc. Arelat. II. (a. 443—453.) can. 16. u. 17.

104) Jonas Aurel. de instit. laicali lib. I. c. 7. p. 264. (c. a. 825.). — Ebenso mehrere Capitularien Karls d. Gr. z. B. VI, 284. VII. 310. 318. 328. 329. — Concil. Wormat. (a. 868.) c. 8: Non liceat presbyteris ecclesias conse-

schehe, und demgemäß finden wir von jetzt an nicht selten auch eine abweichende Praxis. So gestattete das Concil zu Epaon (a. 517) ausdrücklich, daß im Nothfalle auch Presbyter die zur Kirche übertretenden Ketzer salben dürften[105]), und schon vorher hatte das erste Concil zu Oranges (a. 441) den Presbytern für denselben Fall nicht bloß Chrismation, sondern auch Handauflegung erlaubt[106]). Gregor der Große dehnte diese Erlaubniß sogar auf die in der Kirche Getauften aus, für den Fall, daß ein Bischof nicht gegenwärtig sei[107]). Auch in der Folge gestatteten die Päpste nicht selten Missionaren und Aebten, Confirmationen zu vollziehen[108]). Dasselbe wurde auch von Beda Venerabilis als berechtigt anerkannt, da den Presbytern nicht als solchen die Befugniß dazu abgehe, sondern erst nachträglich von der Kirche, um ihren Stolz zu demüthigen, entzogen worden sei[109]). Dieselbe Unsicherheit dauerte auch während der ganzen Zeit der Scholastik fort, nur daß die Verschiedenheit, die bisher nur mehr in der Praxis existirt hatte, nun auch zu einer Verschiedenheit der Theorie wurde, indem der Eine diese, der Andere jene Praxis für richtig erklärte und mit der Schrift wie durch Gründe der Vernunft zu vertheidigen sich bemühte. Während Alle[110]) darin mit einander

---

crare, nec per impositionem manus paracletum spiritum tradere, nec chrisma conficere, nec chrismate baptizatorum frontem signare, sed nec publice quidem in missa quemquam poenitentium reconciliare. Haec enim omnia illicita esse presbyteris cognoscuntur, quia pontificatus apicem non habent; quae tamen omnia episcopis auctoritate canonum conceduntur. — Rabanus Maurus, de cleric. instit. lib. I. c. 30: Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate, per pontificem vero in fronte etc. — Berno Augiens. abb. († 1048.), de quibusdam rebus ad missae officium pertinent. c. 2: Et mirum valde videtur, cum certa sit ratione discretum, quid soli liceat episcopo, non autem presbytero: videlicet, ut ad episcopum pertineant ordinationes clericorum, dedicationes ecclesiarum, sacri chrismatis confectio, ad dandum spiritum paraclitum sacra impositio manuum, quid aliud esse possit in sacramentis divinis, quod non sit presbyteris commune cum episcopis, praecipue cum id, quod excellentissimum est in omnibus sacramentis, sanctum videlicet corpus et sanguinem Christi quotidie sicut episcopi, ita et consecrent presbyteri, nec sanctius sit illorum, quam istorum. — Hildeb. Turon. Serm. 45: Majora sacramenta episcopi habent, quam presbyteri. Episcopi frontem chrismate signant, dedicant, ordinant, vasa ecclesiastica et altaria consecrant. Alii (presbyteri) tantum corpus et sanguinem Christi consecrant, baptizant et absolvunt et conjugium benedicunt. — Abaelard. epit. c. 28. — Hugo a St. Vict. Summ. tract. VI. c. 1. p. 464: Nunc de sacramento confirmationis videndum est. Dicunt auctores, quod hoc sacramentum a summis sacerdotibus tantum dari debet, sicut in tempore apostolorum ab eis solummodo datum fuit, et si ab alio traderetur, irritum haberetur. Ex quo enim quodlibet sacramentum contra institutionem celebratur, irritum deputatur. Vergl. de sacram. christ. fid. lib. II. P. II. c. 5. p. 607.

105) Can. 16: Presbyteros propter salutem animarum, quam in cunctis optamus, desperatis decumbentibus haereticis, si conversionem subitam petunt, chrismate permittimus subvenire, quod omnes conversuri, si sani sunt, ab episcopo noverint expetendum.

106) Can. 1: Haereticos in mortis discrimine positos, si catholici esse desi-

übereinstimmten, daß *ex officio* nur dem Bischof die Ertheilung der Confirmation zukomme, wofür man sich theils auf die Schrift berief, nach welcher im apostolischen Zeitalter nur die Apostel selbst, deren Nachfolger die Bischöfe seien, dieses Sakrament gespendet haben, theils auf die herrschende kirchliche Sitte und auf wiederholte Bestimmungen der Kirche, theils auf die Angemessenheit der Sache, indem es für durchaus passend angesehen werden müsse, daß die Sakramente, welche den Menschen auf eine höhere Stufe zu stellen bestimmt seien, von den Klerikern der höchsten Stufe verwaltet werden [111]), — während man hierin völlig übereinstimmte, bestand dagegen verschiedene Ansicht darüber, ob dies in Folge göttlicher Bestimmung also geschehe, oder nur von der Kirche aus Gründen der Zweckmäßigkeit so angeordnet worden sei. Die bei Weitem meisten Kirchenlehrer nahmen das Erstere an, doch sprachen wenigstens Einzelne, wie Durandus und Gabriel Biel, ihre Bedenken dagegen aus, indem sie als disputabel bezeichneten, ob nach göttlicher Einsetzung nicht auch der einfache Presbyter das Recht zu confirmiren habe. Der Erstere machte geltend, daß man aus Apost. c. 8. wohl folgern könne, daß ein unter dem Presbyter stehender Kleriker nicht confirmiren könne, da ja die Sendung der Apostel Petrus

---

derant, si desit episcopus, a presbyteris cum chrismate et benedictione consignari placuit. Vergl. Conc. Barcin. (a. 599.) can. 2.

107) Lib. III. epist. 26. (ad Januar. episc. Caralitanum a. 594.): Pervenit quoque ad nos, quosdam scandalizatos fuisse, quod presbyteros chrismate tangere in fronte eos, qui baptizati sunt, prohibuimus. Et nos quidem secundum usum veterem ecclesiae nostrae fecimus. Sed si omnino hac in re aliqui contristantur, ubi episcopi desunt, ut presbyteri etiam in frontibus baptizatos chrismate tangere debeant, concedimus.

108) Vergl. Brenner, geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamberg 1820.

109) Comment. in Psalm. 26.

110) Doch gilt dieß nur von den eigentlichen Scholastikern. Andere wichen auch hiervon ab. So z. B. Wikliffe, von dem auf dem Concil zu Constanz der Satz verdammt wurde: Confirmatio juvenum, clericorum ordinatio, locorum consecratio reservantur papae et episcopis propter cupiditatem lucri temporalis et honoris.

111) Durand. dist. 7. qu. 3. §. 4. Circa quaestionem istam est aliquid clarum, quod conceditur ab omnibus fidelibus, videlicet quod solis episcopis competit ex officio confirmare et hoc rationabiliter. Primo quia concordat scripturae. Non enim legitur hoc sacramentum tempore apostolorum ab alio fuisse collatum, quam ab apostolis, quorum vicem gerunt episcopi. Secundo ex determinatione ecclesiae etc. Tertio ex probabili ratione, quia ad illum, qui est supremus in aliquo statu pertinet ordinare et disponere de illis, qui sub ipso in aliquo gradu praeficiuntur populo communi, sicut ad principem exercitus pertinet ordinare de centurionibus et decurionibus. Sed episcopus in ordine ecclesiasticae hierarchiae est supremus. Ergo ad episcopum pertinet illa sacramenta dispensare, per quae aliquis constituitur in aliquo gradu super populum communem. Haec autem sunt confirmatio, per quam aliquis efficitur miles fidei defendendae, et ordo, per quem efficitur aliquis quasi dux aliorum. Ergo ad ipsum pertinet dispensare sacramentum ordinis et confirmationis.

und Johannes nach Samarien überflüssig gewesen sein würde, wenn der Diakon Philippus hätte confirmiren können, daß aber aus dieser Stelle keineswegs auch der Beweis geführt werden könne, daß ein Presbyter nicht im Stande sei, dieses Sakrament zu spenden, da die Apostel, welche damals die Handauflegung vollzogen, beide Würden, die der Presbyter und die der Bischöfe, in sich vereinigt gehabt, und also fraglich sei, ob sie die Confirmation als Bischöfe, oder vielmehr als Presbyter vollzogen haben [112]). Viel aber bezeichnete es als eine noch nicht entschiedene Streitfrage, ob der Episkopat schon ursprünglich vom Presbyterate verschieden gewesen, d. h. ob die Trennung beider schon von Christo angeordnet worden sei, oder ob erst die Kirche die an sich einige Würde aus Gründen der Zweckmäßigkeit in zwei verschiedene auseinandergelegt habe [113]). Aber auch diejenigen, welche darin mit einander einig waren, daß nur der Bischof im Unterschied von dem Presbyter der durch die Einsetzung bestimmte Minister dieses Sakramentes sei, waren doch wieder darin uneins, ob deßhalb in allen Fällen nur der Bischof confirmiren könne, oder ob dieser nicht bloß für den minister *ordinarius* zu halten sei, d. h. für den, der der Regel nach dieses Sakrament verwalte, weil er nur allein ex consecratione die Fähigkeit dazu besitze, der aber in außerordentlichen Fällen auch durch andere Personen, falls diese vom Papste dazu delegirt worden, vertreten werden könne. Die erstere Ansicht vertheidigten z. B. Petrus Lombardus [114]), Innocentius III. [115]), Wilhelm von Auxerre [116]), Bonaventura [117]), während die große Mehrzahl der Kirchenrechtslehrer und Theologen, unter diesen z. B. Alexander von Hales, Thomas Aquin, Duns Skotus, Richard von Middleton, Petrus de Palude die zweite Ansicht billigten. Letztere

112) L. l. §. 11: De ministro confirmationis, an ex institutione Christi debeat esse solus episcopus an simplex sacerdos, dicendum est, quod ex textu sacrae scripturae non potest haberi plena certitudo de hoc. Quod enim diaconus aut alius quicunque inferior sacerdote non possit esse minister confirmationis, satis liquet ex actis apost., ubi dicitur, quod cum Philippus etc. .... quod non fuisset factum, si Philippus diaconus potuisset eos confirmare. Et si ille non potuit, nec alii diaconi possunt et multo minus subdiaconi et alii inferiores. Sed quia apostoli erant sacerdotes et episcopi, adhuc ex illo textu non est clarum, an episcopi confirmaverint tanquam sacerdotes vel tanquam episcopi. Sacri etiam canones hoc clare non determinant... Et sic adhuc remanet sub dubio.

113) Dist. 7. qu. un. art. 2. concl. 3. — Auch Skotus erklärte diese Ansicht für möglich dist. 7. qu. 1. p. 166. (Op. Oxon.).

114) Dist. 7. A.

115) Epist. ad patriarch. Constant. (a. 1204.) §. 7: Cum caeteras unctiones simplex sacerdos vel presbyter valeat exhibere, hanc (frontis chrismationem) non nisi summus sacerdos i. e. episcopus debet conferre, quia de solis apostolis legitur (quorum vicarii sunt episcopi), quod per manus impositionem spiritum s. dabant. — Epist. ad Lucium Vicarium apud Constant. positum (a. 1199.): Pervenit

darin mit einander übereinstimmend, daß Nichtbischöfe zwar nicht an sich, wohl aber ex delegatione papae in außerordentlichen Fällen die Confirmation gültig spenden können, stritten mit einander wieder darüber, wer vom Papste dazu delegirt werden könne. Die Einen dachten sich als solchen jeden confirmirten Christen, indem sie annahmen, daß der Papst vermöge der ihm über die gesammte Kirche verliehenen Vollmacht jedem Einzelnen das Vermögen mittheilen könne, das auf Andere zu übertragen, was er selbst besitze. Demgemäß könne, wie jeder Diakonus den Diakonat, jeder Priester das Priesterthum, so auch jeder confirmirte Christ, zwar nicht vermöge der ihm als Confirmirten innewohnenden, wohl aber vermöge der ihm vom Papste durch die Delegation zugeflossenen Kraft das Sakrament der Confirmation von sich auf Andere überleiten[118]. Doch wurde dagegen von Anderen eingewendet, daß, wenn es sich darum handele, ob jemand befähigt sei, einem Andern ein bestimmtes Sakrament mitzutheilen, unmöglich von Bedeutung sein könne, daß der Ausspender dasselbe Sakrament selbst vorher empfangen habe, da ja, verhielte sich das wirklich so, ein Nichtgetaufter niemals taufen, Einer, der nicht schon selbst in tödtlicher Krankheit die letzte Oelung empfangen, sie keinem Andern spenden könnte, was gegen die Kirchenlehre sei. Man würde also genöthigt sein anzunehmen, daß es überhaupt nur auf die Delegation des Papstes ankomme, und daß demnach jeder ohne Unterschied, der vom Papste dazu beauftragt worden, den Andern confirmiren könne. Allein auch das sei unmöglich richtig, da damit dem Papste eine Macht zugeschrieben werden würde, die nur Christus allein besitze[119]. Darum lehrten Andere, daß zwar nicht jeder confirmirte Christ, auch nicht jeder Kleriker ohne Unterschied, wohl aber ein einfacher Presbyter vom

---

sane ad audientiam nostram, quod quidam simplices sacerdotes apud Constantin. ea sacramenta praesumunt fidelibus exhibere, quae ab apostolorum tempore sunt solis pontificibus reservata, ut est sacramentum confirmationis, quod chrismando renatos soli debent episcopi per manus impositionem conferre ad excusandas excusationes in peccatis, solam consuetudinem praetendentes. Discr. tamen mandamus, quatenus omnibus presbyteris districte prohibeas, ne talia de caetero sua temeritate praesumant, quae licet non sint a fidelibus contemnenda, tutius tamen est, ea sine periculo ex necessitate (quae legem non habet) omittere, quam ut ab his, quibus ea conferre non licet, ex temeritate (quae lege damnatur) non sine gravi periculo inaniter conferantur, cum umbra quaedam ostendatur in opere, veritas autem non subeat in effectu.

116) Lib. IV. tract. 4. c. 3. 117) Dist. 7.

118) Vergl. Thom. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 3. art. 1: Alii dicunt, quod auctoritas papae tanta est, quod ejus mandato quilibet potest conferre quod habet, ut confirmatus confirmare, sacerdos sacerdotium conferre, diaconus diaconatum, non autem mandato ipsius potest aliquis conferre quod non habet, ut diaconus ordinem sacerdotalem.

119) Cf. Durand. l. l. qu. 4. §. 5. u. 6.

Papste zur Vollziehung der Confirmation bevollmächtigt werden könne [120]). Als Grund führte Thomas an, daß, wenn gleich die Confirmation zum wahren Leibe Christi in keiner Beziehung stehe, sondern nur die Bestimmung habe, den Menschen in seiner Beziehung zum mystischen Leibe Christi zu vollenden, doch die Gewalt über den mystischen Leib Christi die über den wahren Leib desselben zur Voraussetzung habe. Da nun die letztere in ihrer Fülle nur in dem Presbyter vereinigt sei, so sei auch nur ein Presbyter fähig, die erstere auszuüben und die zu ihr in Beziehung stehenden Sakramente zu verwalten. Mithin könne auch nur ein Presbyter, nicht aber jeder andere Christ oder jeder andere Kleriker, zur Verwaltung der Confirmation delegirt werden. Eine solche Delegation könne aber nicht von einem gewöhnlichen Bischof, sondern nur vom Papste ausgehen, weil die auf den mystischen Leib Christi sich beziehende Gewalt in ihrer ganzen Fülle nur allein im Papste vereinigt sei, während sie in den übrigen Bischöfen sich nur partiell vorfinde. Darum habe nur der Papst die Befugniß, in Bezug auf den Minister derjenigen Sakramente, welche sich auf den mystischen Leib Christi beziehen, eine Abweichung von der Einsetzung Christi ohne Schaden für das Sakrament zu gestatten, während auch nicht einmal ihm dieß zustehe in Bezug auf die den wahren Leib Christi betreffenden Sakramente [121]). Doch so scharfsinnig diese Argumentation ist, so entgingen doch die bedeutenden Schwächen derselben nicht allen Scholastikern. Namentlich war es Durandus, welcher das Irrthümliche derselben aufzudecken bemüht war. Er machte gegen dieselbe Folgendes geltend: a) Die Kirche könne wohl in den Einrichtungen, die von ihr selbst ausgegangen, nicht aber in den von Christo angeordneten eine Aenderung treffen. Wenn daher gemäß der Einsetzung Christi nicht bloß der Bischof, sondern auch jeder Presbyter berechtigt wäre, die Confirmation zu ertheilen, und dieses an sich dem Presbyter zustehende Recht ihm nur nachträglich durch die Kirche aus Zweckmäßigkeits-Gründen entzogen worden wäre, so würde es allerdings der Kirche, und in ihrem Namen dem Papste, zustehen, in allen den Fällen, in denen sie es für gut halte, die prohibitio zurückzunehmen und die ursprüngliche Ordnung wieder eintreten zu lassen. Sei dagegen, wie jene Lehrer annehmen, der Bischof allein, im Unterschiede vom Presbyter, der durch die Einsetzung Christi bestimmte Minister der Confirmation, so müsse es auch für alle Fälle dabei bleiben, und es stehe keinem Menschen, auch nicht dem Papste,

---

120) So Thomas Aqu. dist. 7. qu. 3. art. 1. — Scot. Op. Oxon. dist. 7. qu. 1. p. 163. u. 166. — Eugenius IV. auf dem Florent. Concil.

121) Thom. Aqu. l. l.

122) Durand. dist. 7. qu. 4.

zu, unter irgend welchem Vorwande eine Abweichung von der Ordnung Christi zu gestatten. b) Der Papst überrage allerdings die übrigen Bischöfe hinsichtlich der potestas jurisdictionis, dagegen sei er ihnen völlig gleich hinsichtlich der potestas, durch welche die Sakramente gespendet werden. Wäre daher richtig, daß ein Presbyter überhaupt durch Delegation befähigt werden könne, die Confirmation zu ertheilen, so würde dazu nicht die Delegation des Papstes erforderlich sein, sondern auch schon die des ihm vorgesetzten Bischofs genügen. Stimme man jedoch darin überein, daß die Delegation des einfachen Bischofs nicht ausreiche, so müsse man dasselbe auch hinsichtlich des Papstes annehmen. c) Könne an sich nur der Bischof die Confirmation gültig ertheilen, so ruhe bei ihm diese Gewalt auf dem ihm bei der bischöflichen Consekration mitgetheilten bischöflichen Charakter. Sei aber dieß, dann könne überhaupt nur derjenige die Confirmation spenden, welcher den bischöflichen Charakter besitze. In den Besitz des Charakters eines Sakramentes könne man aber niemals durch Delegation, sondern nur durch Empfang des Sakramentes selbst gelangen. d) Auch sei es nicht richtig, wenn zur Begründung des Satzes, daß der Papst nur einen Presbyter, nicht aber einen niederen Kleriker delegiren könne, darauf hingewiesen werde, daß die Gewalt über den mystischen Leib die über den wahren Leib Christi zur nothwendigen Voraussetzung habe, da wohl mit Recht gesagt werden könne, daß der wahre Leib Christi die Quelle sei, aus welcher sich die Gnade in den mystischen Leib ergieße, nicht aber, daß die Gewalt über den wahren Leib die über den mystischen bedinge. Denn einmal habe der Presbyter nicht Gewalt über den wahren Leib Christi an sich, sondern nur über ihn, wie er in dem Sakrament enthalten sei, sodann könne ja auch jeder Laie gültig taufen, von dem doch anerkannt sei, daß er die Gewalt über den wahren Leib Christi nicht besitze [122]).

Anders als Thomas Aquin suchte Skotus den Satz, daß der Papst den Presbyter zur Vollziehung der Confirmation delegiren könne, zu beweisen. Er machte geltend, daß der Papst die ihm selbst eigenthümliche bischöfliche Gewalt auf jeden Presbyter leihweise mit Rücksicht auf einzelne bischöfliche Akte übertragen könne, während die bischöfliche Gewalt im Ganzen nur durch die vorgeschriebene Consekration ertheilt werden könne [123]). Nach dieser Auffassung handelt der Presbyter, wenn

123) Op. Oxon. dist. 7. qu. 1: Si a principio non licuit sacerdoti simplici (confirmare), papa tamen potuit quemlibet sacerdotem facere episcopum quantum ad istum actum, non tamen conferendo sibi simpliciter gradum episcopalem, nec quantum ad alios actus, et tunc quilibet eorum vere confirmavit tanquam episcopus quantum ad istum actum.

er ex delegatione papae die Confirmation vollzieht, nicht als Presbyter, sondern als Bischof, und insofern der Einsetzung Christi gemäß. Doch ist die Ansicht durchaus willkürlich und der herrschenden Kirchenlehre widersprechend, daß der mit einem bestimmten Sakramente verbundene Charakter und die auf diesem ruhende Gewalt leihweise auf einen Andern übertragen werden könne, oder daß jemand kraft des nicht ihm selbst, sondern einem Andern inhärirenden Charakters und kraft der auf diesem ruhenden potestas zu irgend etwas befähigt sei. Dazu kommt, daß dann nicht einzusehen wäre, weßhalb nur der Papst, nicht aber auch jeder andere Bischof einen Presbyter zur Vollziehung der Confirmation sollte delegiren können, da ja, wie allgemein anerkannt, hinsichtlich der bischöflichen potestas der Papst allen übrigen Bischöfen gleich ist.

Wir sehen hieraus, daß die Versuche, die hinsichtlich der Confirmation thatsächlich herrschende Sitte zu rechtfertigen, durchaus ungenügend waren. Ueberhaupt aber erhellt aus dem Bisherigen, daß die Scholastik zu einer festen Ansicht über den Minister der Confirmation nicht gelangt ist. Das Concil von Trient fand also in dieser Hinsicht eine noch nicht vollkommen entwickelte Lehre vor. Das Concil selbst hat aber nicht gewagt, die noch ungelöste Frage zu entscheiden, ohne Zweifel, weil es weder für die eine noch für die andere Ansicht aus der Schrift und Tradition genügende Beweisgründe beizubringen wußte. Es beschränkt sich darauf zu sagen, was längst festgestanden hatte, daß der Bischof der minister *ordinarius* der Confirmation sei[124]. Damit wird anerkannt, daß in außerordentlichen Fällen auch Nicht-Bischöfe confirmiren können. Wer aber näher als minister extraordinarius zu

---

124) Sess. VII. de confirm. can. 3. Cf. sess. XXIII. c. 4. u. can. 7.

125) P. II. c. 3. qu. 11.

126) Cyprian. epist. 27. (Opp. ed. Baluz. Paris. 1726. p. 37 sq.). — Firmilian. epist. 75. (Opp. Cypr. p. 145.). — Concil. Nicaen. (a. 325.) can. 19. — Conc. Antioch. (a. 339.) can. 9. — Const. apost. VIII, 28. 46. — Can. apost. 2. — Conc. Carthag. IV. (a. 398.) can. 3. 4. — Epiph. haeres. 75. n. 4. (Opp. ed. Petav. Paris. 1622. T. I. p. 908.). — Chrysost. hom. XI. in I. epist. ad Timoth. 3, 8. (Opp. T. VI. p. 469.): *Τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασιν (ἐπίσκοποι), καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοὺς πρεσβυτέρους.* (Eine *χειροτονία* fand jedoch nur bei der Ordination der Bischöfe, Presbyter und Diakonen, nicht auch bei der der niederen Kleriker statt.) Cf. hom. I. in epist. ad Philem. p. 7. — Hieron. epist. 85. ad Evagr.: Quid enim facit excepta ordinatione episcopus, quod presbyter non faciat? — Concil. Chalced. (a. 451.) can. 2. — Pseudo-Dionys. Areop. (c. a. 532.) de eccles. hier. c. 5. — Conc. Hispal. II. (a. 618.) can. 7. — Conc. Tolet. VIII. (a. 653.) can. 7. — Isidor. Hispal. epist. ad Lendefr. episc. §. 9. — de offic. eccles. II, 6. 7. — Leo III. (c. a. 798.) epist. ad episc. Germaniae et Galliae. — Ebenso mehrere Capitularien Karls des Großen (VI, 284. VII, 310. 318. 328. 329.). — Raban. Maur. de instit. cleric. lib. I.

denken sei, ob jeder confirmirte Christ oder nur der Presbyter, und ob er dieß auf Grund der Einsetzung Christi oder nur ex delegatione papae sei, sowie was man dafür für Beweisgründe beibringen könne, wird völlig mit Stillschweigen übergangen. Dieselbe Unbestimmtheit zeigt sich in diesem Punkte im römischen Katechismus [125]).

2. Außer der Confirmation gehört zu dieser Klasse von Sakramenten ferner die Ordination. Schon in der alten Kirche stand fest, daß das Recht, die Presbyter- und Diakonen-Weihe zu ertheilen, allein dem Bischof zukomme [126]), aber diesem nur für den Bereich seiner eigenen Diöces [127]). Die von einem Presbyter [128]) oder von einem Bischof, der nicht der proprius sei [129]), ohne Erlaubniß des proprius oder des Papstes [130]) verrichtete Ordination wurde ausdrücklich nicht nur für illegitim, sondern auch für nichtig erklärt. Freilich fehlte es nicht ganz an Abweichungen von dieser Ordnung, wie z. B. das Concil von Anchra (a. 314.) den städtischen Presbytern in einer andern Parochie mit Erlaubniß des Bischofs die Presbyter- und Diakonen-Weihe zu ertheilen gestattete [131]), auch Leo der Große die von Pseudo-Bischöfen ertheilten Weihen unter gewissen Bedingungen für gültig erklärte [132]). Doch waren dies gewiß nur ganz vereinzelte Ausnahmen. Dagegen stand die Ertheilung der niederen Weihen auch Nicht-Bischöfen zu [133]), wenngleich thatsächlich auch die niederen Kleriker der Regel nach vom Bischof ordinirt wurden [134]).

Ebenso war es auch in den zunächst folgenden Jahrhunderten, in denen etwas Dreifaches feststand: 1. daß ein Laie unter keiner Bedingung ordiniren könne [135]); 2. daß der Bischof allein der minister ordinarius aller Weihen sei [136]); 3. daß die Priester- und Diakonen-

---

p. 5. — Daß Weiber nicht die Fähigkeit haben, gültig zu ordiniren, stand in der Kirche zu allen Zeiten fest. Vergl. darüber z. B. Capitul. Caroli M. (a. 789.) c. 75.

127) Conc. Antioch. (a. 339.) can. 13. — Concil. Sardic. (a. 347.) c. 19. — Innocent. I. epist. 2. (ad Victricinum Rotom. episc.) c. 7. (a. 404.). — Concil. Chalced. (a. 451.) c. 20. — Capitul. Caroli M. (a. 789.) c. 11. 56. — Gratiani decret. P. II. caus. 9. qu. 2. c. 1. 6. 7.

128) Conc. Hispal. II. can. 5. — Athanas. apolog. c. Ar. p. 732. 784. — — Gregor. III. epist. 2. ad Bonif. episc. (a. 739.).

129) Conc. Nicaen. (a. 325.) c. 16. — Conc. Sardic. c. 19.

130) Gregor. M. Epist. lib. V. ep. 11. (ad Fortunat. episc. Neapol. (a. 595.).

131) Can. 13. 132) Epist. 167. §. 1.

133) Conc. Antioch. (a. 339). can. 10. — Conc. Nicaen. II. (a. 787.) c. 14. — Capitul. Caroli M. a. 789. c. 9.

134) Conc. Carthag. IV. can. 5—10.

135) Decret. Gratian. P. II. Caus. 29. qu. 1.

136) Berno Augiens. († 1048), de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus c. 2. p. 58. — Hildebert. Turon. († 1134.) Serm. 45. — Hug. a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. II. c. 5.

Weihe nur allein vom Bischof[137]), dagegen die niederen Weihen ausnahmsweise auch von Nicht-Bischöfen ertheilt werden können[138]).

Weiter ausgebildet wurde die Lehre vom Minister der Ordination erst seit dem 12. Jahrhundert, doch ohne daß man in allen Punkten zur Einstimmigkeit gelangt wäre. Fest stand unter den Lehrern der allgemeinen Kirche[139]), daß die Ertheilung der höheren Weihen der Einsetzung Christi gemäß nur allein durch den Bischof geschehen könne[140]). Dagegen zweifelte man, wie es sich in dieser Hinsicht mit den niederen Weihen verhalte. Zwar nahmen die Meisten an, daß auch zu ihrer Ertheilung an sich nur der Bischof befähigt sei[141]), doch lehrten Manche, wie Durandus, daß auch der einfache Presbyter dieselben ertheilen könne. Als Grund nennt Durandus, weil die niederen Ordines nicht von Christus, sondern erst später von der Kirche eingesetzt worden seien, die Kirche mithin auch das Recht habe, den Minister derselben zu bestimmen[142]). Einstimmig war man ferner wohl darin, daß der Papst das Recht habe, in gewissen Fällen hinsichtlich des Ministers der Ordination eine Abweichung von der Bestimmung Christi zu gestatten, indem er ausnahmsweise auch andere Personen zur Ertheilung gewisser Weihen delegiren könne. Doch bestand verschiedene Ansicht darüber, wen der Papst zu delegiren das Recht habe, und welche Weihen in dieser extraordinären Weise ertheilt werden dürfen. Es traten darüber folgende verschiedene Ansichten hervor: a) Die Einen sagten: der Papst könne jeden Kleriker bevollmächtigen, die Weihe, die ihm selbst

---

137) Gratiani decret. P. I. dist. 68. c. 3: Episcopi jus consecrandi habent, chorepiscopi tantum minores ordines tribuunt, leviticam autem et sacerdotalem benedictionem non valent praestare. — Petr. Lomb. dist. 24. L. — Guil. Altissiod. lib. IV. tract. VIII. qu. 1.

138) So erkannte z. B. Johann VIII. in einem Schreiben an die Bischöfe der Bretagne die von einem Abt vollzogene Ordination zweier Mönche als gültig an (Martene thes. T. III. p. 867.).

139) Anders urtheilten manche Häretiker. So wird den Waldensern die Lehre zugeschrieben, daß auch Laien gültig zu ordiniren befähigt seien. Um die Befugniß gültig zu ordiniren zu besitzen, komme es nämlich nicht auf die von Menschen, sondern allein auf die von Gott erhaltene Ordination an. Diese könne aber auch ein Laie besitzen. Cf. Stephan. de Borbone (c. a. 1225.) b. d'Argentré coll. judic. T. I. p. 87: Alii (sunt ordinati) a deo, etsi non ab hominibus, ut boni laici, qui servant mandata dei, qui possunt ligare et solvere et consecrare et ordinare, si proferant verba dei ad hoc statuta.

140) Thom. dist. 25. qu. 1. art. 1. — Scot. dist. 24. qu. un. art 3. — Biel dist. 25. qu. 1. art. 2. concl. 1. — Doch wurden seit Innocenz III. (epist. ad Mutinensem episc. a. 1207.) zu den ordines majores oder sacri nicht mehr, wie früher, nur die Presbyter und Diakonen, sondern auch die Subdiakonen gerechnet. — Nur Wenige scheinen von dieser allgemeinen Ansicht abgewichen zu sein und gelehrt zu haben, daß zwar ex institutione ecclesiae nur der Bischof, ex jure divino aber auch der Presbyter ordiniren könne. Cf. Biel dist. 25. qu. 1. art. 3. dub. 6: Sunt, qui dicunt (ut refert Paludanus qu. 6.), quod episcopus et sacerdos sunt nomina synonyma et habent administrationem communem. Hic sacerdos in quan-

zu Theil geworden, auch auf Andere zu übertragen, so daß also jeder Presbyter zwar nicht vermöge der bei seiner Consekration erhaltenen Vollmacht, wohl aber ex commissione papae die Presbyter-Weihe, jeder Diakonus die Weihe des Diakonus, jeder Subdiakonus die Weihe des Subdiakonus u. s. f. ertheilen könne[143]). Diese Ansicht wurde jedoch von den Meisten zurückgewiesen, und zwar aus denselben Gründen, welche bereits gegen eben diese in ihrer Anwendung auf die Confirmation angeführt worden sind. b) Die herrschende Ansicht war, daß der Papst nur einen Presbyter, und auch diesen nur zur Ertheilung der niederen Weihen, delegiren könne[144]), daß aber ein solcher Auftrag nicht bloß für einen einzelnen bestimmten Fall, sondern auch ganz allgemein für alle Fälle gegeben werden könne. Auch sei es erlaubt, daß der Papst das Recht, die niederen Weihen zu ertheilen, ganz abgesehen von einer bestimmten Person überhaupt an bestimmte geistliche Stellen knüpfe, wie denn von Alters her die Aebte und Prioren mancher Klöster traditionell dieses Privilegium gehabt haben[145]). Daß der Papst dieses Recht habe, suchte Thomas damit zu erweisen, daß er geltend machte, daß ja die niederen ordines nur zu dem mystischen Leibe Christi in Beziehung stehen, der Papst aber die Vollgewalt über den mystischen Leib Christi besitze, und demgemäß befähigt und befugt sei, in den Dingen, die nur diesen betreffen, eine Abweichung von der ursprünglichen Ordnung zu gestatten. Doch sei ihm nicht erlaubt, einen unter dem Presbyter stehenden Kleriker zu beauftragen,

---

tum talis potest omnia sacramenta administrare, et confirmationem et omnes ordines, benedictiones et consecrationes facere, quantum est de potestate sacerdotali. Attamen ad cavendum schismatis periculum ordinatum fuit in ecclesia, quod sacerdotes unum ex se eligerent, qui aliis praeesset et nomine speciali significaretur, ut puta episcopus, et idem administrationem quorundam sacramentorum et sacramentalium solus haberet et sibi reservaret de consuetudine ac etiam ecclesiae institutione.

141) Thom. Aqu. l. l. — Scot. l. l. — Biel l. l. — Stat. synod. eccles. Claromont. (a. 1268.) P. I. c. 10. (Mansi T. XXIII. p. 1201.). — Eugen. IV. in conc. Florent.: Ordinarius minister hujus sacramenti est episcopus.

142) Durand. dist. 7. qu. 4. §. 21: Minister minorum ordinum videtur esse simplex sacerdos. — — quod minores sint quaedam sacramentalia per ecclesiam instituta, et ideo circa ea potest ecclesia variare quoad ministrum et quaedam alia, prout placet.

143) Cf. Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 3. art. 1. — Durand. dist. 7. qu. 4. §. 4: Dicunt, quod tanta est papae auctoritas: quilibet potest ex ejus commissione conferre alteri sacramentum quod habet, sicut confirmatus potest alium confirmare et sacerdos sacerdotium aliud conferre, et diaconus diaconatum et sic de aliis. Non autem potest aliquis conferre sacramentum quod non habet, etiam ex commissione papae, quia nemo dat alteri quod non habet.

144) Thom. Aqu. dist. 25. qu. 1. art. 1. cf. dist. 7. qu. 3. art. 1. — Scot. dist. 24. qu. un. (Op. Oxon. p. 549. Op. Paris. schol. 3.).

145) Cf. Martene, de antiqu. eccl. rit. I, 8. art. 5. §. 1. (ed. 2. T. II. p. 32 sqq.).

da die Gewalt über den mystischen Leib ihre Quelle habe in dem wahren Leibe Christi, und daher nur derjenige befähigt sei, jene Gewalt auszuüben, der zugleich die Gewalt über den wahren Leib Christi besitze, was nur von den Presbytern gelte. Doch traten auch dieser Ansicht Einzelne, wie Durandus [146]) entgegen, und machten gegen sie dieselben Gründe geltend, die bereits früher bei Besprechung des Ministers der Confirmation angeführt worden sind [147]). c) Nach einer dritten Ansicht, wie sie z. B. von Biel vorgetragen wird, kann ebenfalls nur der Presbyter vom Papste zur Ertheilung von Weihen delegirt werden, doch kann ein solcher nach ihm nicht bloß zur Ertheilung der niederen Weihen, sondern auch der Diakonen- und Sub-Diakonenweihe delegirt werden, da auch diese beiden ordines, wenn sie gleich in einer gewissen Beziehung zum wahren Leibe Christi stehen, doch nicht die volle potestas über diesen, nämlich die Fähigkeit, die Eucharistie zu consecriren, besitzen, welche vielmehr den Presbytern ganz eigenthümlich sei [148]). Hiermit scheint auch Berthold von Chiemsee [149]) und Heinrich VIII. [150]) übereinzustimmen, wenn sie nur von der Priesterweihe hervorheben, daß sie nur allein vom Bischof ertheilt werden könne.

Das Concil von Trient fand also auch hinsichtlich des Ministers dieses Sakramentes sehr verschiedene Ansichten als neben einander bestehend vor. Doch hat es selbst darüber keine Entscheidung gegeben, welche von ihnen für die richtige zu halten sei, sondern hat nur die unbestimmte Erklärung gegeben: daß die Bischöfe die Vollmacht zu ordiniren besitzen und daß sie hinsichtlich derselben mit den einfachen Presbytern nicht auf gleicher Stufe stehen [151]). Auch der römische Katechismus spricht sich nur insofern deutlicher aus, als er anerkennt, daß die niederen Weihen auch mitunter durch Aebte ertheilt worden seien, ohne aber irgendwie sich darüber auszulassen, mit welchem Rechte dieß habe geschehen können [152]).

---

146) Dist. 7. qu. 4. 147) Vergl. oben S. 202 f.
148) Dist. 24. qu. 1. art. 2. concl. 2.
149) Teutsche Theologie 94, 4.
150) Assertio septem sacramentorum adversus Martinum Lutherum 1523. p. 60.
151) Sess. XXIII. can. 7. 152) P. II. c. 7. qu. 25.
153) Innocent. I. († 416.) epist. ad Decent. episc. c. 8.
154) Epist. 70. (ad Januar.).
155) Concil. Carthag. II. (a. 390) can. 3. — Conc. Tolet. I. (a. 400.) c. 20. — Gelasii I. (a. 494.) epist. 9. ad episc. Lucan. Brutt. et Sic. c. 4. — Montani archiepisc. Tolet. (a. 531.) epist. ad fratres terr. Palent. u. epist. ad Theoribium episc. — Conc. Bracar. I. (a. 563.) c. 19. — Conc. Wormat. (a. 868.) c. 2. u. 8.
156) Im Pontificale Damasi wird ausdrücklich von Sylvester gesagt: Constituit chrisma ab episcopis confici.

In eben diese Klasse von Sakramenten gehörten in früherer Zeit auch noch eine Anzahl anderer Gebräuche, deren Vollziehung zwar auch später den Bischöfen vorbehalten blieb, die aber seit Petrus Lombardus aus der Zahl der Sakramente ausgeschieden und unter die Sakramentalien gerechnet wurden. Dahin gehört

3. Die Weihung des Chrisma, welches in mannigfacher Weise verwendet wurde, sowohl zur Salbung der eben erst Getauften und zur Confirmation, als zur Consekration der Bischöfe und Fürsten, der Kirchen, Altäre, Kelche, Patenen, Glocken u. s. w., in älterer Zeit auch mitunter zur Salbung der Kranken[153]. Zur Zeit Cyprians war diese Weihung auch noch Presbytern gestattet[154], und thatsächlich wurde dieselbe auch noch lange nachher gar nicht selten von Presbytern vollzogen[155]. Doch bestimmte schon der Papst Sylvester (314—337), daß fortan nur Bischöfen dieß gestattet sein solle[156], und diese Bestimmung wurde von einer Menge folgender Päpste[157], und Concilien[158] bestätigt, wie denn auch die Kirchenlehrer seit Cyprians Zeit sämmtlich darin mit einander übereinstimmten, daß nur der Bischof dazu befugt sei[159]. Erst in der späteren Zeit der Scholastik zeigten sich Zweifel, ob nicht an sich auch der Presbyter die Weihung vollziehen könne, indem z. B. Petrus de Palude die Ansicht aussprach, daß die bestehende Sitte, nach welcher nur der Bischof das Chrisma conficire, nicht auf göttlicher, sondern nur auf kirchlicher Vorschrift beruhe, und daß daher der Papst das Recht habe, Ausnahmen von der Regel zu gestatten, d. h. in außerordentlichen Fällen auch den einfachen Presbyter zu dieser Weihung zu delegiren[160]. Das Concil von Trient schweigt hierüber ganz. Der römische Katechismus aber schreibt die Consekration des Chrisma nicht nur ausdrücklich dem Bischof zu[161], sondern führt die Sitte auch auf Christi Anordnung zurück, der bei seinem letzten Mahle hierüber, sowie über die bei der Weihung zu beobachtenden Ceremonien, die Jünger belehrt habe[162], und nennt schließlich als Grund:

157) Innocent. I. († 416.) epist. ad Decent. episc. c. 8. — Gelasii I. (a. 494.) epist. 9. c. 4. — Leo III. (c. a. 798.) epist. ad episc. Germaniae et Galliae. — Eugen. IV. in conc. Florent.

158) Außer den in Anmerk. 155. genannten Concilien sind noch zu nennen das Conc. Carthag. III. (a. 397.) c. 36. — conc. Carth. IV. (a. 398.) c. 36. — c. Vasens. I. (a. 442.) c. 3. — c. Hispal. II. (a. 618.) c. 7. — c. Tolet. VIII. (a. 653.) c. 7. — c. Regiaticin. (a. 850.) c. 7.

159) Pseudo-Dionys. Areop. de eccles. hierarch. c. 5. — Montan. archiep. Tolet. (a. 531.) ll. ll. — Isidor. Hispal. episc. ad Lendefredum episc. §. 9. — Berno Augiens. de quibusdam rebus ad missae officium pertin. c. 2. — Hug. a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. II. c. 5. — Thom. Aqu. dist. 7. qu. 1. art. 2.

160) Lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 1. concl. 3.

161) P. II. c. 3. qu. 6. 162) Ibid. qu 9.

weil die Weihung der Materie von demselben geschehen müsse, der der Regel nach das Sakrament zu spenden habe. Ferner gehört hierher

4. die Weihung des einfachen Oeles, das zur Salbung der Katechumenen, der Kranken, Priester, Könige, Glocken u. s. w. verwendet zu werden pflegte. In älterer Zeit scheint zwar diese Weihung nicht selten auch durch Presbyter vollzogen worden zu sein [163]), wie es denn in der griechischen Kirche noch jetzt stehende Regel ist, daß die die Salbung vollziehenden Presbyter vorher auch das Oel consecriren [164]). Doch wurde im Abendlande schon frühzeitig herrschende Sitte, wie das Chrisma, so auch das für Katechumenen, Kranke u. s. w. bestimmte einfache Oel durch Bischöfe consecriren zu lassen [165]). Auch die meisten Scholastiker erkannten diese Sitte als eine nothwendige an [166]), doch in der Regel, ohne sich über den Grund der Nothwendigkeit auszusprechen. Nur Einzelne, wie Durandus, nannten als solchen die Nothwendigkeit, daß die Weihung der Materie eines Sakramentes durch keinen andern Minister geschehe, als durch welchen der Spender des Sakramentes die Ordination empfangen habe [167]). Doch fehlte es auch nicht ganz an Solchen, welche ausdrücklich lehrten, daß an sich auch der Presbyter befähigt sei, das Oel zu weihen, und daher die herrschende Sitte, nach welcher dieß nur dem Bischof gestattet war, auf eine nur von der Kirche ausgegangene Anordnung zurückführten [168]). Die Concile zu

163) Amalar. Fortunat. (a. 827.), de ecclesiast. offic. lib. I. c. 12. p. 945. — Syn. Attrebat. (a. 1025.) c. 4.

164) Sonntag, animadversiones in Metrophanis Crit. conf. eccl. orient. c. 13. Altd. 1696. p. 31. Vergl auch das Rituale Graecorum.

165) Halitgar, de ordine poenitentium c. 16. — Concil. Cabilon. II. (a. 813.) c. 48. — Capit. Rodulphi archiepisc. Bituric. (a. 842—66.) c. 14. (Mansi T. XIV. p. 950.). — Conc. Regiatic. (a. 850.) c. 8. — Conc. Worm. (a. 868.) c. 72.

166) Hug. a St. Vict. Summ. tract. VI. c. 15. — Petr. Lomb. dist. 23. A. — Thom. Aq. lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 3: In omnibus sacramentis, quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per episcopum et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata.

167) Dist. 23. qu. 2. §. 8: Ex eodem, a quo dependet ordinatio ministri, dependet etiam consecratio materiae, quum sibi invicem correspondeant. Man erkennt hieraus, wie man nur darauf ausging, irgend welchen Grund zur Rechtfertigung der nun einmal bestehenden Sitte zu finden, ohne sich um das Gewicht der Gründe sonderlich zu bekümmern. Denn warum wandte man nicht auch hier den Satz an, auf den der römische Katechismus zur Rechtfertigung der Lehre, daß das Chrisma durch den Bischof geweiht werden müsse, sich berief, den Satz: daß der Consecrator der Materie und der Spender des Sakramentes auf derselben kirchlichen Stufe stehen müssen?

168) So z. B. Petr. Palud. lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 1. concl. 3.

169) Mansi T. XXXI. p. 1058.

170) Sess. XIV. de sacr. extrem. unct. c. 1.

171) P. II. c. 6. qu. 5.

Florenz[169]) und zu Trient[170]), sowie der römische Katechismus[171]) schlossen sich der herkömmlichen Lehre einfach an, ohne eine Begründung derselben zu versuchen. Nicht minder gehört hierher

5. die Weihung der Kirchen[172]),
6. die Weihung der Altäre[173]),
7. die Weihung der kirchlichen Gefäße[174]) und dergl.

Zehnter Abschnitt.

Die Bedingungen, unter denen die Sakramente zu Stande kommen.

Schon frühzeitig unterschieden die Kirchenlehrer bei den einzelnen Sakramenten die wesentlichen (essentialia, substantialia in sacramentis) und die unwesentlichen Elemente (ea, quae sunt de solennitate oder quae ad decorem et honestatem sacramentorum pertinent[1]). Zu der ersteren Klasse wurden alle diejenigen gerechnet, von denen man annahm, daß sie so nothwendig vorhanden sein müssen, daß

---

172) Concil. Bracar. I. (a. 563.) c. 19. — Conc. Hispal. II. (a. 618.) c. 7. — Conc. Tolet. VIII. (a. 653.) c. 7. — Conc. Wormat. (a. 868.) can. 8. — Isidor. Hispal. epist. ad Lendefred. episc. §. 9. — Leo III. (c. a. 798.) epist. ad episc. Germaniae et Galliae. — Berno Augiens. l. l. — Hildebert. Turon. Serm. 45. — Hug. a St. Vict. de sacr. christ. fid. lib. II. P. II. c. 5. p. 607. — Petr. Clun. Bibl. max. T. XXII. p. 937. — Conc. Constant. contr. Jo. Wikliff. art. 28. — Abweichend jedoch Petrus de Palude, der über die Weihung der Kirchen, Altäre und kirchlichen Gefäße ebenso urtheilte, als über die Weihung des Chrisma und einfachen Oeles.

173) Conc. Agathens. (a. 506.) c. 43. — Conc. Bracar. I. u. Hispal. II. l. l. — Pseudo-Dionys. Areop. de eccl. hier. c. 5. — Leo III. in epist. l. — Isidor. Hisp. l. l. — Carol. M. capitul. VI, 284. VII, 310. 318. 328. 329.

174) Hildebert. Turon. l. l. — Petr. Clun. l. l.

---

1) So in der alten Kirche z. B. Ambros. de sacram. IV, 4. (IV. p. 366 sq.) — Isidor. ad Redemptum archidiac. §. 1. (Opp. Tom. II. p. 526.). — Aus der späteren Zeit vergl. Geroch Reichersb. epist. ad Bernard. de simonia §. 16. p. 1474: Unumquodque sacramentum est quasi quoddam totum integrum. Habet enim partes constitutivas. Als solche werden dann beispielshalber bei der Taufe genannt das Wasser und die Worte des Täufers: Ego baptizo te in nomine patris etc. Darauf wird fortgefahren: Ceterae preces; quae illa jam dicta verba praecedunt vel sequuntur, et cetera, quae praeter elementum aquae illic adhiberi solemne vel usitatum est, ut oleum seu chrisma, quod baptismo permisceri solet, aliaque hujusmodi non sunt principales vel constitutivae partes baptismatis sacramenti. — Haec verba visibili aquae adhibenda non ab apostolo aut propheta

ohne ihr Vorhandensein diese Sakramente überhaupt nicht zu Stande kommen würden (ea, quae requiruntur necessario ad esse sacramenti)[2]). Zu der andern Klasse rechnete man alles dasjenige, von dessen Dasein man zwar nicht die Existenz des Sakramentes als abhängig ansah, das man aber doch zu einer würdigen und segensreichen Feier desselben für erforderlich hielt (ea, sine quibus non servaretur debita honestas aut impediretur aliquis fructus sacramenti)[3]), und das daher, wo nicht die Noth irgend eine Abkürzung oder sonstige Abweichung von der regelmäßigen Form erheische, sei es der Ausspender, sei es der Empfänger der Sakramente, nothwendig zu beobachten habe, wenn er nicht in eine Sünde verfallen wolle[4]). Die ersteren sind, wie die Scholastiker sich gewöhnlich ausdrücken, de substantia oder de necessitate sacramenti, die anderen sind nur de solennitate, gehören nur de congruo zur Vollständigkeit des Sakramentes, sind aber dabei de necessitate praecepti[5]), und, je nachdem das praeceptum sich auf den Ausspender oder auf den Empfänger bezieht, entweder de necessitate ministri[6]) oder de necessitate suscipientis. Die zweite Klasse gehört großentheils unter die Kategorie der Caerimoniae oder der Sacramentalia[7]), wenngleich der Begriff der letzteren ein noch weiterer ist, da er auch eine Menge solcher kirchlicher Handlungen und Gegenstände begreift, die mit

---

sunt ecclesiae tradita, sed desuper contexta textrice ipsa dei sapientia, sicut et illa verba, quae super elementum panis et vini effusa conficiunt corpus et sanguinem Christi, sunt contexta per totum. A solo enim Christo exordium habuit utraque traditio tam baptisma perficiendi, quam corpus et sanguinem ipsius conficiendi. — Quae autem vel in baptismi vel in missae celebratione huic traditioni, huic verbo consummato per Christum et abbreviato, superadduntur, non perimunt integritatem sacramentorum si praetermittuntur, nec perimunt si adduntur. — §. 17: Alius Romanorum pontificum antiphonam ad introitum, alius „Kyrie eleison,“ alius „Gloria in excelsis deo“ atque alius aliud in missa instituit canendum vel dicendum, non quidem ad augendum illud unicum sacramentum, sed ad ornandum ejusdem sacramenti cultum divinissimum et ad venerandum singulare sacrificium a Christo apostolis et per apostolos nobis traditum. Neque enim sanctius hinc est, quam erat prius, cum ad sola verba domini solamque orationem dominicam consecrabatur, sed maxime decuit, ut fides, quae adhuc erat illo tempore rudis — — maxime in hac parte tamquam in capite suo deauraretur et quasi murenulis aureis vermiculatis argento decenter ornaretur. §. 18: Igitur, quamvis, ut dixi, nec talibus praetermissis minuatur integritas sacramenti a Christo constituti, tamen, si quis ea temerarius decerperet, quae dominicis verbis patres sancti addiderunt, parificandus esset militibus vestimenta Christi scindentibus. — Petr. Lomb. dist. 3. A.: Et in hoc sacramento et in aliis quaedam solent fieri ad decorem et honestatem sacramenti, quaedam ad substantiam et causam sacramenti pertinentia. — Scot. dist. 3. qu. 2. §. 4. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 1. not. 1.

2) Biel dist. 11. qu. 2. art. 1. not. 1: Illud dicitur requiri de necessitate sacramenti, sine quo simpliciter non esset sacramentum, aut sine quo non consecratur sacramentum. — Cf. Durand. dist. 1. qu. 6.

3) Thom. sentt. lib. IV. dist. 5. qu. 2. art. 2: In sacramentis est aliquid, quod est de substantia sacramenti, et aliquid, quod est de convenientia sacramenti

den Sakramenten im eigentlichen Sinne in keinem unmittelbaren Zusammenhange stehen [8]). Von den Substantialia sacramentorum unterscheiden sich letztere, abgesehen davon, daß sie etwas nur Accidentielles sind [9]), in mehrfacher Hinsicht: 1. hinsichtlich ihres **Ursprunges**, sofern sie nicht, wie jene, von Christus selbst, sondern nur von der Kirche eingesetzt sind [10]); 2. hinsichtlich ihrer **Dauer**, sofern die Kirche, welche sie eingesetzt hat, auch die Macht hat, sie wieder abzuschaffen, oder wenigstens Veränderungen mit ihnen vorzunehmen, um sie den verschiedenen Zeiten und Gegenden der Kirche anzupassen, wie sie denn auch thatsächlich dergleichen Veränderungen bereits mehrfach vorgenommen hat, während in Bezug auf die Substantialia sacramentorum der Kirche dieß nicht zusteht [11]); 3. hinsichtlich der **Art ihrer Wirksamkeit**, sofern sie nicht, wie jene, ex opere operato, sondern nur, wie die alttestamentlichen Sakramente, ex opere operante Gnade mittheilen [12]); 4. hinsichtlich ihres **Zweckes**, sofern sie nicht die Bestimmung haben, die sakramentliche Gnade selbst hervorzurufen, wohl aber zu dieser in Beziehung stehen, indem sie theils diese Gnade abbilden [13]) (significant effectum sacramenti), theils die der Wirksamkeit des Sakramentes entgegenstehenden Hindernisse beseitigen [14]) (impedientia removent), die zum Empfang der Gnade nöthige Disposition hervorrufen und so auf einen

---

et solemnitate. Si ergo subtraheretur aliquid, quod est de substantia sacramenti, non erit verum sacramentum, si autem subtraheretur aliquid eorum, quae requiruntur ad solemnitatem vel convenientiam sacramenti, propter hoc non desinit esse sacramentum. — Cf. dist. 24. qu. 1. art. 2.

4) Durand. l. l. Circa sacramenta omissio illorum, quae sunt de necessitate solum praecepti, non evacuat sacramentum, licet scienter id omittens peccet. — Conc. Trident. sess. VII. de sacram. in gen. can. 13. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 10.

5) Dieselbe Unterscheidung wurde übrigens auch hinsichtlich der alttestamentlichen Sakramente, wenigstens hinsichtlich der Beschneidung, gemacht. Vergl. z. B. Durand. l. l.

6) Biel dist. 3. qu. un. art. 1. not. 1: de necessitate ministri, quia ea omittendo peccaret et tamen verum esset sacramentum, quod ministraret.

7) Thom. dist. 7. qu. 1. art. 1. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 1. not. 1.

8) Nach Thomas besteht der Unterschied zwischen Sacramentum und Sacramentale überhaupt darin, daß jenes die Heiligkeit als etwas Inhärirendes mittheilt, dieses dagegen nur die Kraft, Anderes zu heiligen. Vergl. dist. 8. qu. 1. art. 1.

9) Thom. dist. 23. qu. 1. art. 1: Sacramentorum et sacramentalium haec est differentia, quia sacramentum dicitur illa actio ecclesiae, quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum, sed sacramentaliter dicitur illa actio, quae, quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem.

10) Thom. Summ. qu. 64. art. 2. — Durand. dist. 2. qu. 1. §. 8. — Biel dist. 6. qu. 3. art. 1. not. 3. dist. 7. qu. un. art. 3. dub. 2.

11) Biel dist. 23. qu. 1. art. 2. concl. 1. — Conc. Trident. sess. XXI. c. 2.

12) Biel dist. 6. qu. 3. art. 1. not. 3. — Scot. Op. Paris. dist. 1. qu. 4. sch. 4.

13) Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 10.

14) Thom. sentt. lib. IV. dist. 6. qu. 2. art. 3.

würdigen Empfang des Sakramentes vorbereiten (praeparant ad congruam sacramentalem susceptionem), theils antreiben sollen, von der im Sakrament bereits empfangenen Gnade den rechten Gebrauch zu machen (ad usum vel exercitium gratiae in sacramento susceptae) [15].

Hier nun haben wir es nur mit den Elementen der ersteren Klasse zu thun, indem wir die Frage beantworten wollen, was denn von den Kirchenlehrern diesen Elementen zugezählt werde, oder mit anderen Worten: welches als die die Existenz der einzelnen Sakramente bedingenden Stücke angesehen werden.

Nach der herrschenden Lehre nun, wie sie zur Zeit der Scholastik zur Ausbildung kam, läßt sich etwas Dreifaches dieser Art unterscheiden. Das Erste bezieht sich auf das Sakrament als solches, das Zweite auf den Minister, das Dritte auf den Empfänger des Sakramentes [16]. Alle drei Arten von Elementen sollen im Folgenden näher besprochen werden.

1. Die das Sakrament als solches betreffenden Stücke.

Zu ihnen wurde Folgendes gerechnet:

a) Vor allen Dingen, nahm man an, müssen die *partes integrales* oder *constitutivae* der Sakramente vorhanden sein. Als diese sah man aber die bestimmten für die Verwaltung der einzelnen Sakramente von Christus vorgeschriebenen Worte und das bestimmte Element an, oder nach der später gewöhnlichen Ausdrucksweise: die bestimmte Form und Materie der einzelnen Sakramente [17]. Demgemäß nahm man an, daß jede Abweichung von den Vorschriften Christi hinsichtlich dieser constitutiven Elemente nach ihren wesentlichen Bestandtheilen gemäß der Ueberlieferung, welche die römische Kirche darüber besitze, das Zustandekommen des Sakramentes verhindere [18].

---

15) Biel dist. 6. qu. 3. art. 1. not. 3. dist. 7. qu. un. art. 3. dub. 2.

16) Biel dist. 6. qu. 1. art. 1. not. 1. cf. dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1.

17) Augustin. in Joann. evang. tr. 80. — Geroch. Reichersb. l. l. — Petr. Lomb. dist. 1. D. — Thom. Aq. Summ. qu. 60. art. 6. qu. 90. art. 2. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 3. — Albert. M. lib. IV. dist. 1. art. 15. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 3. u. c. 8. — Biel dist. 1. qu. 2. art. 3.

18) Biel dist. 3. qu. un. art. 2. concl. 1. u. 3: Quaelibet mutatio circa formam ecclesiae facta a ministro ut praecise necessaria ex parte sacramenti nedum inducit culpam ministro, sed evacuat et tollit effectum ac veritatem sacramento. — cf. concl. 4. 5. — dist. 23. qu. 1. art. 2. concl. 1: Sola ecclesia Romana a beato Petro apostolorum principe de ecclesiasticis moribus et institutionibus instructa est. — Qui ergo in sacramentorum collatione morem illum non observat, nihil facit, quia divinae institutioni contravenit, quae sola dare potest sacramentis certitudinem et efficaciam.

19) Scot. (Op. Oxon.) dist. 6. qu. 3. dist. 7. qu. 1. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 3. dub. 1: In sacramentis, quorum materia non est actus suscipientis, sicut

b) Weiter nahm man an, daß das Aussprechen der Worte und das Dasein und die Anwendung der Materie, wenigstens zum Theil, zeitlich zusammenfallen müssen, wovon nur die Sakramente eine Ausnahme machen, bei denen die Materie nicht in einem eigentlichen Element, sondern in einer Thätigkeit des Empfängers bestehe[19].

c) Ferner hielt man für die Existenz des Sakramentes bedingend die Vollziehung der zu demselben gehörigen äußeren Handlung oder des vorgeschriebenen Ritus[20], welcher theils in der Verwaltung des Sakramentes seitens des vorgeschriebenen Ministers[21], theils darin bestehe, daß jemand dasselbe empfange[22]. Doch wurden hiervon in der Regel die Eucharistie und die Ehe ausgenommen. Was nämlich die Handlung seitens des Ministers betrifft, so konnte eine solche nicht als zum Wesen der Eucharistie gehörig angesehen werden, sofern ja, wenigstens nach der skotistischen Auffassung, dieses Sakrament nicht in der Consekration des Brodes und Weines selbst besteht, sondern in dem Resultate dieser Consekration, nämlich den in Folge derselben unter den Gestalten des Brodes und Weines vorhandenen Substanzen des Leibes und Blutes Christi[23]. Aus demselben Grunde mußte die Ehe ausgenommen werden, sofern ja nicht die Eheschließung, sondern die eheliche Gemeinschaft selbst als Sakrament angesehen wurde[24]. Bei beiden Sakramenten wurde also die Handlung des Ministers nicht sowohl als zum Sein, als vielmehr nur zum Werden des Sakramentes gehörig betrachtet, indem man annahm, daß das Sakrament erst dann zu sein anfange, wenn die Handlung des Ministers aufgehört habe. Nicht minder mußten beide Sakramente ausgenommen werden, wenn man die Empfangnahme seitens einer Person als zum Wesen des Sakramentes gehörig bezeichnete. Zwar wurde in dieser Beziehung in der Regel nur die Eucharistie ausdrücklich ausgenommen, indem man aus-

---

in baptismo, confirmatione etc. necesse est, quod formalia verba simul sint cum materia. Ubi autem materia est actus successivus suscipientis sacramentum habens ordinem temporis ad verba formalia, sicut confessio poenitentis, quae est materia sacramenti poenitentiae, est res successiva et ordinatur tamquam objectum ad absolutionem, ibi non requiritur nec esse potest illa simultas. Unde inter confessionem et absolutionem potest cadere notabilis interceptio temporis etc. Cf. dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 8. — dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 2. qu. 15.

20) Durand. dist. 26. qu. 3. §. 14: Quodlibet sacramentum consistit in opere operato.

21) Albert. M. dist. 22. art. 10: Omne sacramentum existit in ritu quodam exteriori sibi essentiali, qui ritus est in dispensatione ministrorum. — Durand. dist. 26. qu. 3. §. 14: Opus est facto in omni sacramento, cum quodlibet consistat in opere operato.

22) Thom. summ. qu. 73. art. 1. 23) Scot. dist. 8. qu. 1.

24) Thom. sentt. lib. IV. dist. 26. qu. 2. art. 3: Actus exteriores et verba

sprach, daß der Empfang bei dieser etwas nur Accidentielles sei[25]). Doch hätte man mit Recht auch die Ehe ausnehmen sollen, da man die Empfangnahme bei ihr jedenfalls als etwas dem Sakramente selbst Vorangehendes ansah, diese also nicht als zum Sein, sondern nur als zum Werden des Sakramentes gehörig betrachtet werden konnte.

d) Endlich lehrte man, daß bei allen den Sakramenten, welche in einer Salbung bestehen, es nicht bloß derjenigen Thätigkeit der Kirche bedürfe, welche zum Sein des Sakramentes selbst gehört, sondern auch einer diesem Sein vorangehenden, indem das Oel oder Chrisma, mit welchem die Salbungen geschehen, vorher vom Bischof geweiht worden sein müsse. Zwar wurde zur Zeit der Scholastik die Richtigkeit dieser Lehre mitunter bezweifelt und die Ansicht ausgesprochen, daß die Weihung des Oeles oder des Chrisma nicht auf göttlicher, sondern nur auf kirchlicher Vorschrift beruhe, und daß daher der Papst die Vollmacht habe, in außerordentlichen Fällen zu gestatten, daß die Salbungen auch mit nicht geweihter Materie vollzogen werden[26]). Doch wurde von der großen Mehrzahl der Lehrer diese Ansicht mit Unwillen zurückgewiesen. Was die Zahl der Sakramente betrifft, welche nur mit geweihter Materie vollzogen werden dürfen, so war dieselbe bis zur Zeit des Lombarden eine weit größere, als später. Denn man rechnete bis dahin zu ihnen überhaupt alle Weihungen, welche mit Oel oder Chrisma vollzogen zu werden pflegten, mit Ausnahme der Taufe[27]), also die Confirmation, Krankensalbung, Priesterweihe, Bischofsweihe, Königsweihe, Kirchweihe, Weihung der Altäre, heiligen Gefäße, Glocken u. s. w. Seit dem Lombarden dagegen, nachdem die Zahl der Sakramente überhaupt auf sieben fixirt worden war, blieb zwar die Sitte, die genannten Handlungen sämmtlich mit geweihter Materie zu vollziehen, auch noch ferner unangetastet, da aber die größere Zahl derselben seitdem nicht mehr zu den Sakramenten, sondern nur zu den Sakramentalien gerechnet wurde, pflegte man seitdem nur drei solche Sakramente zu zählen, nämlich die Confirmation, die letzte

---

exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii. — Biel dist. 26. qu. un. art. 1. not. 1.

25) Thom. Summ. qu. 73. art. 1. Sentt. lib. IV. dist. 11. qu. 2. art. 1. — Biel dist. 3. qu. un. art. 1. dist. 8. qu. 1. art. 1. not. 1.

26) Cf. Durand. dist. 7. qu. 3. §. 6.

27) Auch bei der Taufe fanden, wenn sie solenn vollzogen wurde, seit den ältesten Zeiten der Kirche Salbungen mit geweihter Materie statt, nämlich eine Salbung mit geweihtem Oel vor, und eine solche mit geweihtem Chrisma nach der eigentlichen Taufhandlung, sowie auch eine der letzteren vorangehende Weihung des Wassers. Doch wurden diese Handlungen nur als de solemnitate zur Taufe gehörig angesehen.

Oelung und die Priesterweihe[28]). Doch war man auch noch jetzt darin verschiedener Ansicht, weßhalb gerade bei diesen und nicht auch bei anderen Sakramenten nothwendig ein vorher geweihtes Element zur Anwendung kommen müsse. Die Einen, wie Bonaventura, beriefen sich auf den Ursprung dieser Sakramente, indem sie den Satz aufstellten, daß nur die von Christus selbst eingesetzten einer vorangehenden Weihung der Materie durch die Kirche nicht bedürften[29]). Andere, wie Skotus, meinten, eine solche Weihung sei bei allen denjenigen Sakramenten nöthig, welche nicht durch Christus selbst mittels Berührung seines heiligen Leibes geweiht worden seien[30]). Noch Andere, wie Albert der Große: es komme auf den Zweck der Sakramente an. Einer solchen Weihung bedürften nämlich alle diejenigen Sakramente, welche eine überschwenglich reiche Gnade mitzutheilen bestimmt seien[31]). Noch Andere, wie Thomas und Durandus: es komme vielmehr auf den Minister an, da bei den in Darreichung einer Materie bestehenden Sakramenten Materie und Minister einander entsprechen müssen. Sobald daher bei einem solchen Sakramente der Minister durch die Einsetzung bestimmt vorgeschrieben sei, so müsse auch die Materie, wenn sie für das Sakrament geeignet sein solle, vorher durch Einsegnung einen bestimmteren Charakter erhalten haben, als sie von Natur besitze[32]). Noch Andere, wie Biel, waren durch alle diese verschiedenen Erklärungsversuche nicht befriedigt. Da sie aber auch selbst keine bessere zu geben wußten, hielten sie es für rathsamer, sich auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Willens zu berufen, der es einmal so angeordnet habe[33]).

2. Die den Minister der Sakramente betreffenden Stücke.

Was den Minister der Sakramente betrifft, so nahm man an, daß zum Zustandekommen der einzelnen Sakramente jedenfalls etwas Dreifaches erforderlich sei, nämlich a) eine gewisse potestas, b) eine gewisse voluntas oder intentio seitens des Ministers, c) die Ausführung aller

---

28) Doch rechneten die Priesterweihe alle diejenigen nicht hierher, welche nicht sowohl in dem geweihten Oele, als in den heiligen Gefäßen und Codices die Materie dieses Sakramentes sahen.

29) Bonavent. dist. 23. art. 1. qu. 3.

30) Scot. Op. Oxon. dist. 7. qu. 1. p. 164. dist. 23. qu. un. p. 544. cf. Thom. dist. 23. qu. 1. art. 3. — Bestritten wurde diese Ansicht von Petrus de Palude, dist. 7. qu. 1. art. 2. u. Durand. dist. 7. qu. 2., dagegen anerkannt vom römischen Katech. P. II. c. 3. qu. 9.

31) Albert. M. dist. 23. art. 3. Cf. Thom. dist. 23. qu. 1. art. 3.

32) Thom. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 1. art. 2. — Durand. dist. 7. qu. 2. cf. dist. 23. qu. 2.

33) Biel dist. 6. qu. un. art. 1. not. 1. — dist. 23. qu. 1. art. 2. concl. 3.

der Handlungen und das Aussprechen aller der Worte seitens desselben, welche nothwendig zum Sakrament gehören, oder mit andern Worten: die Anwendung der dem Sakrament wesentlichen Materie und Form, d) ein bestimmtes Verhältniß des Ministers zum Empfänger. Ob außerdem auch noch e) eine bestimmte Stellung des Ministers zur Kirche, und f) eine bestimmte religiöse und sittliche Beschaffenheit desselben nöthig sei, darüber bestanden verschiedene Ansichten. Im Folgenden sollen hierüber die nöthigen Erläuternngen gegeben werden.

a) Zunächst wurde, damit der Minister die Sakramente zu Stande bringe, für erforderlich gehalten: daß er die dazu nöthige *Potestas* habe. Doch wurde nicht für alle Sakramente die gleiche Potestas verlangt. Welche zur Vollziehung jedes einzelnen unter ihnen erforderlich sei, betrachtete man als von der bei der Einsetzung geschehenen Bestimmung abhängig. Und man lehrte demgemäß, daß die einzelnen Sakramente nur dann als kräftig anzusehen seien, wenn sie von dem durch die göttliche Einsetzung bestimmten Minister verwaltet werden. Wen man aber zu den verschiedenen Zeiten als den durch die göttliche Einsetzung bestimmten Minister der einzelnen Sakramente angesehen habe, darüber ist bereits im vorigen Abschnitt ausführlich gehandelt worden.

b) Ferner verlangte man, damit die Sakramente zu Stande kommen, daß sie seitens des Ministers in der rechten Absicht (intentio) verwaltet werden. Schon zur Zeit des Augustinus wurde die Frage

---

34) De unico bapt. lib. VII. c. 53: Ubi neque societas ulla esset ita credentium, neque ille, qui ibi acciperet, ita crederet, sed totum ludicre et mimice et joculariter ageretur, utrum approbandus esset baptismus, qui sic daretur, divinum judicium per alicujus revelationis oraculum concordi oratione et impensis supplici devotione gentibus implorandum esse censerem: ita sane, ut post me dicturos sententias, si quid jam exploratum et cognitum afferrent, humiliter expectarem.

35) Athanasius soll nämlich einst, als er mit mehreren anderen Knaben am Ufer des Meeres spielte, von diesen zum Bischof gewählt worden sein, und als solcher mehrere seiner Gespielen, die noch ungetauft waren, getauft haben. Der Bischof Alexander, der zufällig vorübergegangen und auf ihr Spiel aufmerksam geworden sei, habe sie darauf über die Art ihres Spieles befragt, und, da sich ergeben, daß der Ritus der Kirche in Allem beobachtet worden, die Taufe für gültig erklärt. Vergl. Rufin. hist. eccles. lib. I. c. 14.

36) Summ. tr. VI. c. 4: Indubitanter credimus, verba illa a sacerdote eo ordine et ea intentione dicta panem et vinum in corpus Christi et in verum sanguinem commutare. Haec autem tria ad istud sacramentum necessaria sunt: ordo, actio, intentio; ordo, ut sit sacerdos, actio, ut verba illa proferat, intentio, ut proferat ad istud. Quandoque enim aliquis sacerdos profert verba illa, ut alium doceat, quomodo hoc facturus sit, sed non habent tunc illam efficaciam, quia non ad hoc dicuntur. Quamvis autem substantia panis in corpus Christi convertatur, non tamen corpus Christi augmentatur inde.

37) Lib. II. P. VI. c. 13: Quaeritur etiam de iis, qui mimice i. e. jocose baptizantur: utrum verum et plenum sacramentum baptismi percipiant. Sed sciendum, quod aliud est aliquid jocose vel lusorie dare sive accipere et tamen

aufgeworfen, ob ein im Spiel oder im Scherz dargereichtes Sakrament für ein wahres angesehen werden könne. Augustinus selbst wagte hierüber keine Entscheidung zu geben[34]). Daß man jedoch im Allgemeinen in der alten Kirche nicht abgeneigt war, auch ein im Spiel gespendetes Sakrament, sobald es in der gehörigen Form vollzogen worden, als gültig anzuerkennen, beweist die bekannte, schon von Rufin erzählte, Anekdote, nach welcher die von Athanasius als Knaben einst im Spiel an mehreren heidnischen Kindern vollzogene Taufe vom Bischof Alexander ausdrücklich für gültig erklärt worden sein soll[35]). Jedenfalls wurde weder in der alten Kirche noch von den Kirchenlehrern der zunächst folgenden Jahrhunderte hierüber bereits eine feste Lehre aufgestellt. Die erste Spur davon, daß man die Intention des Ministers als etwas für das Sakrament Wichtiges angesehen habe, findet sich, wie es scheint, in der Summa des Hugo von St. Victor, wo jedoch an der einen Stelle von ihr noch nicht das Zustandekommen des Sakramentes, sondern nur seine Gnadenwirkung abhängig gemacht wird[36]). Anders spricht sich jedoch derselbe Hugo bereits an anderen Stellen aus. So in seiner Schrift de sacramentis christianae fidei, wo er nicht bloß in Bezug auf die Eucharistie, sondern auch in Bezug auf die Taufe[37]), und an einer andern Stelle seiner Summa, wo er sogar von allen Sakramenten[38])

velle dare aut accipere et hoc omnino intendere, ut detur et accipiatur, quod jocose vel datur vel accipitur; aliud autem aliquid agere, quod formam illius in opere habeat, et tamen hoc nolle agere neque intendere, ut hoc agatur, sed aliquid quodcunque. Ubi ergo intentio baptizandi est, etiamsi reverentia debita in agendo non est, sacramentum quidem est, quia omnino agitur et hoc intenditur, nec tamen sine culpa agentis, quia, quod agitur et intenditur, non digne agitur. Ridiculum autem omnino est, ut, ubi intentio agendi nulla constat, opus esse dicatur propter speciem quandam assimilatam operi, non propter hoc assumptam, sed forte provenientem ex alio quocunque. Ejusmodi est quod quidam imperiti existimant: verba illa, quae ad conficiendam eucharistiam instituta sunt a quacunque persona sive in quocunque loco et qualicunque intentione super panem et vinum prolata effectum consecrationis et sanctificationis habere, quasi sacramenta dei sic instituta sint, ut nullam operandi rationem admittant, sed tumultuosa quadam et violenta atque irrationabili pertinacia sine omni intentione aut voluntate operantium ad effectum procedant. Ego filium meum forte ad balnea tuleram. Veni ad aquam non ut baptizarem, sed ut balnearem, non ut sacramentum darem, sed ut sordes abluerem vel carnem foverem. Posui parvulum meum in aquam, sed quia volui, ut bene cresceret et prodesset, dixi forte sicut dixissem in manducando et bibendo, sicut in arando et seminando sive aliud quodcunque agendo dixissem, dixi: „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti!" Ego balneatum scio, baptizatum nescio. Quodsi idcirco baptizatum putas, quia, cum mergerem, dixi: „In nomine Patris etc.," ergo et offa baptizata est, quia, cum mergerem illam, dixi: „In nomine Patris etc." Vide ergo et considera, quod rationale esse oportet opus ministeriorum dei nec propter solam formam praejudicare, ubi intentio agendi nulla est.

38) Tract. V. c. 9: Non videtur sapientibus, quod debeat baptismus dici, ubi

bestimmt erklärt, daß der administrirende Geistliche, wenn er die Sakramente zu Stande bringen wolle, nothwendig die Intention, diese bestimmten Sakramente zu verwalten, haben müsse, zugleich aber ausspricht, daß auch bei der Verwaltung eines Sakramentes im Spiel diese Intention vorhanden sein könne. Ob Hugo selbst der Erfinder dieser Lehre sei, läßt sich schwerlich feststellen. Jedenfalls erkennt man aus der Unsicherheit, mit welcher bei ihm dieselbe noch ausgesprochen wird, daß sie von Hugo nicht schon als fertiges Dogma vorgefunden wurde, sondern zu seiner Zeit noch etwas Neues, in der Bildung Begriffenes, war. Eben dieß wird dadurch bestätigt, daß der Zeitgenosse des Hugo, Robert Pulleyn, die Nothwendigkeit der Intention noch geradezu bestreiten und die entgegengesetzte Ansicht vortragen konnte: daß, damit ein Sakrament gültig sei, es lediglich auf die vorschriftsmäßige Vollziehung der äußeren Handlung ankomme[39]. Doch war schon kurze Zeit darauf das herrschende Urtheil hierüber ein anderes. Je mehr es den Kirchenlehrern zu klarerem Bewußtsein kam, daß die Sakramente nicht von dem Thun des Ministers, sondern von der Einsetzung Christi ihre Kraft erhalten, desto mehr mußte eine Lehre Beifall finden, durch welche ausdrücklich anerkannt wurde, daß das Thun des Priesters nur dann dem Sakrament Kraft geben könne, wenn es zu dem Thun Christi in Beziehung gesetzt werde. Wir können es daher nur natürlich finden, daß Kirchenlehrer, wie Petrus Lombardus[40], Petrus Cantor, Innocenz III.[41], Alanus ab Insulis, Wilhelm von Auxerre[42] ohne Weiteres die Lehre von der Intention aufnahmen. Die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts und der Folgezeit betrachteten die Intentio bereits als etwas, dessen Nothwendigkeit über allen Zweifel

---

non est intentio baptizandi, sicut et mulieres, quando in balneum immergunt pueros, invocant nomen Trinitatis, sed quia baptizare non intendunt, non est baptismus. In omni enim sacramento ista duo necessaria sunt: ut forma sacramenti servetur et intentio illud celebrandi habeatur.

39) Sentt. lib. VIII, P. V. c. 15. 16.

40) Dist. 6. E. cf. dist. 13. A.

41) Epist. Innocentii III. ed. Baluz. XI. p. 239.

42) Lib. IV. tr. 3. c. 4. qu. 7.

43) Alex. Hales. P. IV. qu. 8. membr. 4. art. 1. — Thom. Aqu. Summ. P. III qu. 64. art. 8. 10. — Sentt. lib. IV. dist. 6. qu. 1. art. 2. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 6. P. 2. art. 2. qu. 1. — Scot. lib. IV. dist. 6. qu. 5. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 2. 3. dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 3.

44) Decret. pro Armen.

45) Sess. VII. de sacram. in genere can. 11. de bapt. can. 4.

46) P. II. c. 1. qu. 16.

47) Scoti (Op. Oxon.) dist. 6. qu. 5: Dico quod oportet ministrum habere intentionem respectu actus, quem exercet, cujus ratio est: quia intentio requiritur in quocunque homine agente aliquid non fortuito, vel exercente aliquem actum humanum proprie loquendo de actibus humanis, qui scilicet causantur per intel-

erhaben sei[43]). Und ebenso urtheilten die Concile zu Florenz[44]) und zu Trient und der römische Katechismus[46]). Zur Begründung der Nothwendigkeit führte man in der Regel Folgendes an: 1. Ohne die Intention des Ministers würde die Handlung keine wahrhaft menschliche sein, sondern eine aus Zufall hervorgegangene. Gott aber wolle, daß seine Diener in den Handlungen, die sie in seinem Namen ausführen, als vernünftige Wesen handeln, daß sie nicht rein mechanisch bloß ausführen, was er geboten, sondern auch ein Bewußtsein davon haben, daß sie in Gottes Auftrage handeln und seine Absichten auszuführen bestimmt seien[47]). 2. Ohne die Intention würde die sakramentliche Handlung von einer ebensolchen nur zu profanen Zwecken geschehenden sich nicht unterscheiden[48]). 3. Auch erhalte das Sakrament erst durch die Intention des Ministers die nöthige Einheit. Da nämlich bei jedem Sakramente, um dasselbe zu Stande zu bringen, verschiedene Ursachen zusammenwirken, der Minister, die Form und die Materie, zur Hervorbringung einer einigen Wirkung aber gehöre, daß auch die Ursache eine einige sei, so müsse nothwendig etwas vorhanden sein, was die verschiedenen Ursachen mit einander verknüpfe, damit sie die eine Wirkung hervorrufen können. Als dieses könne aber nichts Anderes, als die Intentio des Ministers gedacht werden[49]).

Doch war man nicht einig darüber, was man unter der geforderten Intentio ministri näher zu verstehen habe, und ob die Lehre von der Nothwendigkeit derselben zum Zustandekommen des Sakramentes nicht mit einer andern, damals bereits allgemein anerkannten, Lehre: daß auch ein Häretiker, Ungläubiger oder Abtrünniger die Sakramente

lectum et voluntatem ab homine. Ille autem actus, quem minister debet exercere, debet esse humanus in eo et non casualis vel fortuitus. Est enim actus, ad quem deus obligavit ministrum ex parte sui et suscipientem ex parte sua. Actus autem, ad quem homo obligatur, debet esse humanus, non casualis vel fortuitus, quia super fortuita non cadit obligatio. Ipsa autem obligatio est, ut homo intendat illud, ad quod obligatur. — Deus voluit istum actum exercitum a ministro esse humanum in eo, — in quantum est actus alicujus ut ministri exercentis signum dei. Habens autem aliquem actum humanum intendit finem illius actus ut est sibi actus humanus.

48) Thom. Aqu. Summ. qu. 64. art. 8. — Scot. l. l.: Deus voluit, istum actum exercitum a ministro esse non tantum ut est talis actus in natura, quia in hoc non distingueretur a quacunque alia balneatione cum aliis verbis.

49) Thom. dist. 6. qu. 1. art. 1. — Dagegen erklärt Skotus a. a. O. diesen Grund für nicht beweisend. — Andere von den Scholastikern angeführte Gründe beziehen sich mehr auf die Zweckmäßigkeit und Schicklichkeit, als auf die Nothwendigkeit der Intention. So wenn Alex. Hal. l. l. sagt: Injuria et irreverentia sacramento fieret, si sine intentione fieret ex impetu, temere et a casu. — — Periculum salutis est baptizato, si non recte ministraretur cum bona cautela et providentia, ne quid omittatur, quod ad veritatem baptismi necessario requiritur.

gültig verwalten könne, in Widerspruch stehe. An sich ließ sich unter der Intentio etwas sehr Verschiedenes verstehen. Die Scholastiker unterschieden folgende verschiedene mögliche Arten derselben: Sie unterschieden 1. zwischen intentio *mentalis* und intentio *verbis expressa;* 2. bei der intentio mentalis machten sie einen Unterschied zwischen einer solchen, die sich auf die Handlung als solche und einer solchen, die sich auf den Zweck der Handlung hinrichte. 3. Bei der letztgenannten unterschieden sie wieder zwischen einer solchen, die sich auf den speciellen, und einer solchen, die sich nur auf den allgemeinen Zweck beziehe[50]). Endlich 4. unterschied man bei jeder dieser verschiedenen Arten zwischen einer intentio *actualis, virtualis* und *habitualis*[51]). Fragt man nun, welche dieser verschiedenen möglichen Arten der Intentio zum Zustandekommen des Sakramentes auf Seiten des Ministers nothwendig sei, so wurde hierauf eine vierfache Antwort gegeben.

1 Die Einen, wie Petrus Cantor, Alanus ab Insulis und Petrus de Palude meinten, die Intentio müsse nothwendig eine *mentalis* sein, sie brauche aber zu ihrem Gegenstande nichts Anderes zu haben, als den äußeren Akt der sakramentlichen Handlung (intentio, qua fertur mens ministri in actum externum, intendere = velle actum istum perficere), d. h. der Minister müsse, solle das Sakrament zu Stande kommen, darauf bedacht sein, den von der Kirche hinsichtlich der Sakraments-Verwaltung überlieferten Ritus in allen seinen Einzelnheiten zu beobachten. Sei dieß geschehen, so sei das von ihm verwaltete Sakrament ein wahres, auch wenn die Handlung im Scherz oder im Spiel geschehe[52]).

2. Andere, wie Petrus Lombardus, verstanden unter der erforderlichen Intention zwar ebenfalls eine innere (mentalis), meinten aber, daß dieselbe nicht bloß auf das Aeußere der sakramentlichen Handlung, sondern auch auf den Zweck derselben, und zwar den speciellen

50) Biel dist. 6. qu. 1. art. 1. not. 3.

51) Ibid.: Quaelibet harum intentionum est triplex secundum Scotum, scilicet actualis, virtualis et habitualis. Actualis est, dum intendens habet actum elicitum respectu ejus, quod intendit; e. g. qui actualiter vult baptizare, in se habet actum volendi baptizare. Habitualiter intendit, qui habet habitum inclinantem ad talem actum. Intentio virtualis est, quando aliquis ex virtute intentionis actualis praeviae procedit ad aliquos actus, non intendens actualiter ad illud, ad quod primo intendebat, ita quod ad tales actus non procederet, nisi praecessisset prior intentio actualis. E. g. ut quicunque intendit aliquid actualiter, ad cujus executionem requiruntur aliqua media in processu ad ista media, quamvis non actualiter intendat ad illud, ad quod media ordinantur, tamen in mediis illis manet intentio ejus virtualis. Unde qui primo actualiter intendit finem aliquem, ad quem consequendum ordinat media, in omnibus illis manet intentio virtualis finis, eo quo intentio finis actualis primo habita est principium et radix omnium intentionum actualium mediorum.

Zweck, gerichtet sein müsse. Sie verstanden also unter ihr die Absicht des Ministers, durch Verwaltung des Sakramentes die bestimmte Wirkung hervorzurufen, welche hervorzurufen das Sakrament eingesetzt sei (intentio, qua fertur mens ministri in terminum vel finem actionis specialem). Sie nahmen daher an, daß die Intention, wie sie gefordert wird, die Uebereinstimmung des Ministers mit dem Glauben der Kirche hinsichtlich des Sakramentes zur Voraussetzung habe. Denn wenn ein Priester z. B. an die Möglichkeit der Transsubstantiation nicht glaube, so könne er auch nicht die Intention haben, diese durch die Consekration der Abendmahls-Elemente hervorzurufen [53].

3. Noch Andere, wie Albert der Große und Thomas Aquin, meinten dagegen, es komme, wenn das Sakrament zu Stande kommen solle, nicht sowohl darauf an, daß der Minister seine Gedanken bei der Verwaltung auf das Sakrament hinrichte, sei es nun auf den äußeren Ritus desselben, sei es auf seinen Zweck, als vielmehr darauf, daß der Zweck, zu dem das Sakrament eingesetzt worden und zu dem es von der Kirche verwaltet werde, durch die ganze Handlung und durch die Worte des Ministers sich zu erkennen gebe, daß dagegen nichts bei der Sakraments-Verwaltung vorkomme, was auf einen entgegengesetzten Zweck der Handlung schließen lasse. Daher sei bei den Sakramenten, bei denen die ihnen wesentliche Form den Zweck des Sakramentes hinreichend kund gebe, wie bei der Taufe und einigen anderen, nichts Anderes zum Zustandekommen derselben nöthig, als daß der Minister die Form selbst genauer beobachte, außerdem aber weder durch Worte noch durch Geberden oder Handlungen mit dem durch die Form sich zu erkennen gebenden Zwecke in Widerspruch trete [54]. Wir sehen hieraus, daß nach Albert und Thomas für das Zustandekommen des Sakramentes nicht

52) So bestimmt Alanus die erforderliche Intention näher als Intentio, non qua quidem intendat consecrare, sed qua intendat formam ecclesiae servare. — Ebenso urtheilte auch noch zur Zeit des Tridentiner Concils Ambrosius Catharinus und viele spätere katholische Theologen, wie Cotenson, Serry, Salmero, Juenin, Nat. Alexander.

53) Petr. Lomb. dist. 13. A.: Intentionem adhiberi oportet, ut illud facere intendat. Sed si non credit de illo mysterio, sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere? Et si non intendit, numquid conficit?

54) Albert. M. dist. 6. art. 11: Exprimitur generalis intentio in verbo baptizandi, et illa expressio sufficit ad intentionem ecclesiae sive ad faciendum, quod facit ecclesia, licet non credat, hoc aliquid valere. Talis enim intentio sufficit. — Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 6. qu. 1. art. 2: In baptismo et in aliis sacramentis, quae habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab ecclesia instituta. Et ideo si forma servatur nec aliquid exterius dicitur, quod inten-

sowohl eine positive als vielmehr eine negative Intention des Ministers von Bedeutung ist. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß der eigentliche Vollzieher des Sakramentes nicht der Minister sei, sondern Christus selbst und die Kirche, der Christus die Sakramente übergeben. An sich komme es daher auf die Intention des Ministers gar nicht an, sondern lediglich auf die Intention Christi und der Kirche. Die Intention Christi und der Kirche sei aber überall vorhanden, wo das Sakrament rite verwaltet werde, und sie gebe dem Sakramente ohne alles Zuthun des Ministers Kraft, sobald nur der letztere der Intention Christi und der Kirche nicht hemmend entgegentrete, dieser nicht gleichsam einen Obex vorschiebe. Ein solcher Obex wäre aber die negative Intention des Ministers. Doch würde auch sie nicht stark genug sein, das Sakrament unkräftig zu machen, wenn sie nur in Gedanken bestünde, nicht auch zugleich in Worten und Geberden äußerlich sich zu erkennen gebe.

Doch konnte keine dieser drei Ansichten die große Mehrzahl der Scholastiker befriedigen. Die erstgenannte vermochte es nicht, denn nach ihr würde ja die Intention nichts besagen, als was sich im Grunde von selbst verstand, wenn das Sakrament rite verwaltet werden sollte. Sie schloß nicht einmal die scherzweise geschehende Ertheilung des Sakramentes aus. Man würde daher, wenn diese Ansicht allgemeine Anerkennung gefunden hätte, schwerlich auf die Intention für die Länge ein Gewicht haben legen können. Noch weniger konnte sich die zweite Ansicht Beifall erringen, denn sie stand mit dem von jeher anerkannten Satze in Widerspruch, daß der persönliche Glaube des Ministers für das Zustandekommen des Sakramentes gleichgültig sei. Anders verhielt es sich freilich mit der dritten Ansicht. Gegen sie ließ sich gewiß nichts von Bedeutung einwenden, und sie würde ohne Zweifel allgemeine Anerkennung gefunden haben, wenn nicht zu der Zeit, in welcher sie ausgesprochen wurde, die Ansicht von der Nothwendigkeit einer positiven intentio mentalis bereits allgemein in Herrschaft gewesen wäre, welcher auch Albert und Thomas die ihrige nicht entgegen, sondern nur an die Seite zu stellen wagten. Die folgenden Kirchenlehrer zweifelten daher

---

tionem contrariam exprimat, baptizatus est. Non enim sine causa in sacramentis necessitatis, scilicet baptismo et quibusdam aliis, actus baptizantis tam sollicite expressus est ad intentionis expressionem. — Cf. Summ. qu. 64. art. 8: Minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, cujus est minister. In verbis autem, quae profert, exprimitur intentio ecclesiae, quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri vel recipientis sacramentum.

55) Die Ansicht des Thomas sucht unter Anderen Durandus (dist. 6. qu. 2.) ausführlich zu widerlegen, der für die Nothwendigkeit einer Intentio mentalis

auch nicht im Mindesten daran, daß eine eigentliche intentio *mentalis* zum Zustandekommen des Sakramentes nothwendig sei[55]). Da sie aber gleichwohl diese Ansicht in den beiden bisher genannten Formen nicht billigen konnten, so war ihr Bemühen darauf gerichtet, eine neue, nämlich eine solche Form derselben, zu finden, bei welcher die Forderung der Intention als nicht unberechtigt erscheinen könnte, andererseits der Lehre, daß die Gesinnung des Ministers ohne Einfluß auf das Sakrament sei, nicht entgegengetreten werde.

4. Diese vierte Form der Lehre von der Intention hatte im Wesentlichen schon Hugo von St. Victor, der zuerst überhaupt die Nothwendigkeit der Intention des Ministers geltend gemacht hatte. Doch war sie bei ihm noch unausgebildet. Weiter entwickelt wurde sie von Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Bonaventura, Duns Skotus, Durandus und Gabriel Biel. Nach ihnen ist unter der geforderten Intention Folgendes zu verstehen: Sie besteht in der Hinrichtung der Gedanken des Minister auf etwas Dreifaches:

1. Vor Allem auf den äußeren Akt der sakramentlichen Handlung, d. h. der Minister muß die Absicht haben, Alles das zu beobachten, was zum Ritus des Sakramentes nothwendig gehört. Es ist also nicht genug, daß die Handlung thatsächlich dem Ritus der Kirche gemäß geschehe, sondern sie muß auch mit der Absicht geschehen, den hinsichtlich der Sakraments-Verwaltung bestehenden Vorschriften zu genügen, da nur in diesem Falle die Handlung den Charakter einer wirklich menschlichen Handlung hat[56]).

2. Sodann müssen die Gedanken des Ministers aber auch auf den allgemeinen Zweck der Handlung hingerichtet sein, nämlich darauf, daß dieselbe von Christus dazu eingesetzt sei, die Heiligung des Menschen zu bewirken. Mit anderen Worten: der Minister muß die Absicht haben, das Sakrament als dasjenige zu verwalten, das von Christus die Bestimmung erhalten habe, eine bestimmte Wirkung hervorzurufen[57]). Dagegen braucht der Minister nicht den Zweck des Sa-

---

namentlich auch geltend macht, daß, wie allgemein anerkannt sei, die Ehe ohne inneren Consensus nicht zu Stande komme. Nullum est, sagt er, matrimonium, si deficiat interior consensus vel intentio animorum, quantumcunque fiat exterius expressio verborum. Was aber von dem einen Sakramente in dieser Hinsicht wahr sei, das müsse auch von den anderen gelten.

56) Scot. Op. Oxon. lib. IV. dist. 6. qu. 5. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 3.

57) Biel dist. 1. qu. 2. art. 3. dub. 4: Requiritur intentio in conferente sacramentum, qua intendit ministrare sacramentum, i. e. rem et verba exhibere tanquam ea, quae ad certum effectum instituta sunt a Christo.

kramentes in specie in Gedanken zu haben, d. h. es ist nicht nöthig, daß er bei seiner Sakraments-Verwaltung ein vollkommen klares Bewußtsein von der Wirkung im Einzelnen habe, welche nach der Lehre der Kirche das Sakrament hervorzurufen bestimmt ist, und diese Wirkung herbeizuführen die Absicht habe, sondern er braucht nur den Zweck in genere im Bewußtsein zu haben, und zwar nicht den letzten, sondern nur den nächsten. Die Beabsichtigung des Zweckes in specie würde nämlich nicht nur die volle Kenntniß dieses Zweckes seitens des Ministers voraussetzen, sondern auch den Glauben, daß durch die Sakraments-Verwaltung dieser Zweck auch wirklich erreicht werde. Wäre daher die Intention in diesem Sinne nothwendig, dann würde kein unwissender Priester die Sakramente gültig verwalten, viele Laien würden die Taufe nicht gültig spenden können, da viele unter ihnen die specielle Wirkung der Taufe gar nicht kennen, noch viel weniger würden Juden und Heiden gültig taufen können, endlich würden alle diejenigen Häretiker nicht im Stande sein, die Sakramente zu vollziehen, die bezweifeln, ob die Lehre der Kirche von der Wirkung der Sakramente im Einzelnen die richtige sei, oder diese Lehre geradezu bestreiten. Denn unmöglich kann jemand beabsichtigen, etwas durch eine Handlung zu erreichen, wovon er doch glaubt, daß es durch dieselbe nicht erreicht werden könne. Da nun, wie anerkannt, ungeachtet der möglicher Weise bei ihnen vorhandenen Unwissenheit oder ihres Unglaubens jeder Laie, auch jeder Jude und Heide, gültig taufen, jeder Getaufte gültig das Ehesakrament administriren, jeder Presbyter oder Bischof gültig die übrigen Sakramente verwalten kann, sobald nur die nöthige Intention bei ihm vorhanden ist, so folgt daraus, daß unter der Intention eben etwas Anderes verstanden werden muß, als eine solche, die nur bei theologisch Gebildeten und Gläubigen vorhanden sein kann, daß sie nämlich als nur auf den allgemeinen Zweck des Sakramentes gerichtet gedacht werden muß[58]).

3. Endlich müssen die Gedanken des Ministers auch auf den hingerichtet sein, in dessen Auctorität und Kraft der Minister die Hand-

---

58) Vergl. die angeführten Stellen bei Skotus und Biel.

59) Bonavent. Breviloq. P. VI. c. 5: Dispensatio sacramentorum est opus hominis — ut ministri Christi. Hinc est, quod necesse est, quod fiat ex intentione, qua quis intendat facere, quod Christus instituit.

60) Bonavent. l. l.: Ipsa ecclesia sicut sacramenta a Christo accepit, sic ad fidelium salutem dispensat. — Cf. Thom. Summ. qu. 64. art. 8. — Biel dist. 23. qu. 1. not. 2.

61) Albert. M. dist. 5. art. 3: Illa fides, quae exigitur ad baptismum, est fides ecclesiae et non baptizantis. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Biel dist. 1. qu. 2. art. 3. dub. 3.

lung vollzieht, nämlich auf Christus und die Kirche. Der eigentliche Vollzieher der Sakramente ist ja nur Christus. Der Minister vollzieht sie nicht in eigener, sondern nur in der Kraft Christi. Soll nun das, was der Minister thut, wirklich Erfolg haben, soll Christus sich zu dem Thun des Ministers bekennen, dadurch daß er das Sakrament mittels desselben zu Stande kommen läßt, so muß letzterer seine Handlung in Beziehung setzen zu Christus. Dieß aber kann nur geschehen durch die Intention. Der Minister muß nämlich das Sakrament mit dem Bewußtsein administriren, daß er hier im Namen, im Auftrage und in der Kraft Christi handele[59]. Den Auftrag aber, die Sakramente zu verwalten, hat ursprünglich nicht der einzelne Minister, sondern die Kirche als solche erhalten. Der einzelne Minister kann sie daher nur im Auftrage der Kirche und als ihr Repräsentant verwalten[60]. Soll er nun wirklich die Kirche hierin vertreten, sein Thun als Thun der Kirche vor Gott gelten, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß er sein eigenes Thun durch die Intention auch zur Kirche in Beziehung setzt, d. h. dadurch daß er die Sakramente mit der bestimmten Absicht verwaltet, hierin in persona ecclesiae zu handeln. Auch ist ja zum Zustandekommen des Sakramentes die fides ecclesiae wesentlich[61]. Die persönliche fides des Ministers ist nur darum ohne Gewicht, weil der Minister als einzelne Person hier überhaupt nicht in Betracht kommt. Ebenso gewiß würde aber der Minister die Sakramente nicht zu Stande bringen, wenn er bei Verwaltung derselben nicht in fide ecclesiae handelte[62], d. h. mit der Intention das zu thun, was die Kirche glaubt, und wozu auch nur sie allein vermöge ihres allezeit rechten Glaubens befähigt ist[63].

Man erkennt übrigens hieraus, daß die Scholastiker, indem sie die Lehre von der intentio ministri aufstellten, keinesweges das Interesse hatten, die Subjektivität des Ministers irgendwie in den Vordergrund zu stellen und hierdurch, wie man meinen könnte, der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato eine Art Gegengewicht zu leisten, sondern daß man umgekehrt durch diese Lehre gerade

62) Biel dist. 3. qu. un. art. 2. concl. 3: Sacramenta habent veritatem in fide ecclesiae, non personae.

63) Biel dist. 6. qu. 1. art. 3. dub. 6: In sacramentis dirigit fides ecclesiae intentionem, eo quod intentio requisita est intendere facere id, quod ecclesia credit seu intendit. Unde sic intendendo quod ecclesia intendit, baptizans fit minister ecclesiae, etiamsi fuerit haereticus. Facit enim opus ecclesiae. Si enim non intenderet quod intendit ecclesia, sed quod intenderet haeresis, non baptizaret. Sicut igitur, quando baptizat fidelis, intentionem ejus dirigit fides propria, sic, quando baptizat haereticus, intentionem ejus dirigit fides ecclesiae, quia intendit, quod ecclesia intendit.

aussprechen wollte, daß es bei den Sakramenten auf den Minister und auf die durch ihn vollbrachte Handlung als solche gar nicht ankomme, sondern lediglich auf Christum und die Kirche, daß die Handlung als solche, wenn sie auch äußerlich völlig als sakramentliche Handlung erscheine, dennoch nicht als Sakrament anzusehen sei, wenn man nicht das Recht habe anzunehmen, daß die Handlung die von Christus eingesetzte und der Kirche übergebene sein solle.

Wenn man nun unter der Intention nach der herrschenden Ansicht die Hinrichtung der Gedanken des Ministers auf jenes Dreifache verstand, so forderte man jedoch nicht, daß der Minister, damit das Sakrament zu Stande komme, die Intention von Anfang bis zu Ende der Handlung in gleicher Lebendigkeit und Klarheit festhalte, und nahm daher nicht an, daß jede Abschweifung der Gedanken das Sakrament sogleich unkräftig mache. Vielmehr war man darin einstimmig, daß eine derartige Forderung eine unbillige und der Minister schwerlich im Stande sein würde ihr zu genügen. Es sei hinreichend, wenn die Handlung aus einer vollkommen klaren und lebendigen Intention hervorgehe und kraft derselben geschehe. Man sprach diesen Gedanken in der Regel so aus, daß man sagte: die Intention brauche nicht nothwendig eine actualis zu sein, sondern es genüge eine *virtualis* [64]). Dagegen erklärte man eine intentio habitualis, wie sie auch im Zustande des gebundenen Bewußtseins, z. B. bei Trunkenen oder Träumenden, vorhanden sein könne, für ungenügend [65]). Ebenso forderte man, daß die Intention mit der äußeren sakramentlichen Handlung und den bei ihr zu sprechenden Worten gleichzeitig vorhanden sei [66]).

Uebrigens stimmten die Vertreter aller verschiedenen Ansichten über die erforderliche Intention darin mit einander überein, diese näher als *intentio id faciendi, quod facit ecclesia* oder *quod intendit ecclesia* zu bestimmen [67]). Man bediente sich dieser Formel deßhalb mit besonderer Vorliebe, weil sie den genaueren Begriff der Intention unbestimmt ließ, so daß jede der verschiedenen Ansichten sich mit ihr vereinigen

---

64) Biel l. l. art. 2. concl. 5: Non requiritur intentio actualis, quia deus instituens sacramentum baptismi tamquam sacramentum necessarium ad salutem non obligavit hominem ad impossibile vel nimis difficile. Sed non distrahi in quocunque actu humano, quo interrumpitur vel tollitur actualis intentio vel est impossibile vel valde difficile, quia non est in potestate nostra, quibus visis tangamur. Ergo non obligavit baptizantem, ut in actu baptizandi non distrahatur ad cogitandum aliud aliquid non pertinens ad baptismum. Cum vero distrahitur, non actu cogitat et per consequens nec intendit ad baptismum, quia non potest homo simul plura cogitare, quorum unum non ordinatur in aliud, et ita nec intendere, quia intendere praesupponit cogitare; sicut actus voluntatis actum intellectus. — — Sufficit in baptizante, quod aliquando habuit intentionem actualem baptizandi, ex qua descendit actus baptizandi, sive in illo actu habeat in-

ließ. In der Regel freilich wollte man mit ihr aussprechen, daß die Intention des Ministers sich nicht nothwendig auf die Wirkung des Sakramentes im Einzelnen hinzurichten habe, sondern daß es genüge, wenn der Minister ganz im Allgemeinen beabsichtige, die Wirkung hervorzubringen, welche die Kirche bezeichnet, auch wenn er diese Wirkung nicht kenne oder die Lehre der Kirche in diesem Punkte mißbillige. Doch lag das nicht nothwendig in den Worten. Vielmehr konnte auch jede andere der mitgetheilten Ansichten mit ihnen vereinigt werden. Wenn aus diesem Grunde die Formel nicht ganz passend erscheint, um den wahren Begriff der Intention deutlich auszusprechen, so hätte man aber auch deßhalb Bedenken tragen sollen, der Formel sich zu bedienen, weil sie bei genauerer Betrachtung mit der Lehre, daß jeder Häretiker und Ungläubige als solcher die Sakramente gültig verwalten könne, weil die erforderliche Intention mit jeder Art von Häresie und Unglauben zusammen bestehen könne, in offenbarem Widerspruch steht. Es kann nämlich keinem Zweifel unterworfen sein, daß unter der ecclesia, von welcher die Formel redet, nur die römische Kirche verstanden werde, da eine andere Gemeinschaft als Kirche überhaupt nicht anerkannt war. Ist dieß aber richtig, dann kann gemäß der Formel ein häretischer Presbyter, der die Lehre der römischen Kirche von der Transsubstantiation bestreitet, bei der Consekration der eucharistischen Elemente die nothwendige Intention offenbar nicht haben. Denn wie könnte er das beabsichtigen, dessen Möglichkeit er eben bestreitet? Und doch war allgemein angenommen, daß auch ein solcher, ja sogar auch ein die ganze Abendmahlsfeier für eine leere Ceremonie haltender Priester die erforderliche Intention haben könne. Einen Versuch, diese Schwierigkeit zu beseitigen, macht Gabriel Biel, wenn er lehrt, unter der intentio id faciendi, quod facit ecclesia könne auch eine nur conditionale Intention verstanden werden, nämlich eine solche, durch welche der Minister beabsichtige, das durch die Sakraments-Verwaltung

---

tentionem actualem baptizandi vel non. Intelligendum tamen est, quod descenderit ille actus absque omni motu voluntatis contrario.

65) Biel l. l.: Non sufficit habitualis intentio, quia illa potest esse in dormiente, immo in habente contrariam intentionem actualem. Sed neuter horum baptizat. Nam si quis plebanus habens habitum baptizandi in somno baptizaret puerum, quod non est impossibile, quoniam quidem in somno quidam ambulant et mirabiles operationes exercent; similiter si talis ex malitia (licet exterius ablueret) intenderet actualiter non baptizare, neuter baptizaret, quamvis uterque haberet intentionem habitualem. Item propter solum habitum inexistentem actus non dicitur humanus, licet sit conformis propter habitum actui humano.

66) Biel l. l. concl. 8.

67) Diese Formel wurde auch vom Concil zu Florenz (decret. pro Armen.) ausdrücklich bestätigt.

hervorzubringen, was eintreten würde, wenn die Lehre der römischen Kirche die richtige wäre, obgleich er selbst diese nicht für richtig halte, und daher an die von der römischen Kirche angenommene Wirkung nicht glaube[68]). Doch ist eine solche conditionale Intention in Wirklichkeit offenbar nur da möglich, wo man an der Richtigkeit der Lehre der römischen Kirche nur zweifelt, nicht aber, wo man eine von dieser durchaus verschiedene positive Ansicht von der Wirkung des Sakramentes gewonnen hat. Man wird daher nicht leugnen können, daß die von jener Formel geforderte Intention mit gewissen Formen der Häresie nicht zusammen bestehen könne[69]), so sehr dieß auch von der Mehrzahl der Scholastiker geleugnet wird, und daß daher die Formel nicht geeignet sei, um den von der Kirche anerkannten Begriff von der Intention treu auszudrücken. Vertheidigen ließe sich die Formel nur dann, wenn man sich entweder dazu verstehen könnte zu sagen, sie fordere nur, daß der Minister die allgemeine Intention hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente mit der römischen Kirche theile, nämlich: das zu Stande zu bringen, was Christus eingesetzt hat, ganz abgesehen davon, wie die römische Kirche selbst über die Absicht Christi urtheile, oder: der Ausdruck ecclesia sei hier in einem weiteren Sinne zu nehmen: von der Kirche Christi überhaupt. Allein, wenngleich dieser Gedanke den Scholastikern nicht ganz fremd ist, wie sie dadurch zu erkennen geben, daß sie die Intention mitunter auch als intentio, ut fiat id, quod Christus instituit oder quod faciunt Christiani oder noch allgemeiner quod geritur ab aliis, dum conficitur sacramentum, bestimmen, so kann doch kein

68) Biel dist. 13. qu. 1. art. 3. dub. 2: Dubitatur de haeretico sacerdote non credente panem transsubstantiari in corpus Christi, Ille enim (dicunt) non potest habere intentionem conficiendi, licet possit verba formalia super debitam proferre materiam. Cum enim non credit, hoc posse per eum fieri, quomodo potest intendere id facere? Et si dicis: Potest intendere id facere, quod ecclesia intendit fieri, contra: ecclesia intendit fieri transsubstantiationem panis in corpus Christi. Hoc autem non potest haereticus intendere, quia non credit hoc posse fieri. — — Hierauf antwortet Biel: Videtur, quod potest habere intentionem sufficientem, et hoc tam in genere, quam in specie. In genere: Potest enim talis haereticus proferendo verba intendere, ut fiat id quod Christus instituit, si fieri potest, licet non credat id fieri posse; sicut doctus a carminatrice potest proferre verba carminis ea intentione, ut fiat, quod carminatrix credit fieri, licet non credat aliquid fieri. Similiter in specie: potest haereticus talis velle fieri conversionem, licet credat id esse impossibile, quia voluntas est impossibilium. Posset enim homo velle volare, et si quis mihi hoc diceret: hoc fac et volabis, possem hoc facere, ut volarem, id est hoc facere et hoc faciendo velle volare, licet non crederem me posse volare etiam hoc faciendo. Et haec intentio conditionalis: valeat si potest, vel non conditionalis cum fide, quod non fieret, sufficit ad conficiendum.

69) Dieß scheint auch Biel zu fühlen, wenn er a. a. O. sagt: Videtur, quod qui omnino indubitanter crederet, nullo modo posse fieri conversionem, vix habere possit intentionem in prolatione verborum. Et hoc videtur sentire magister, cum

Zweifel darüber bestehen, daß jene Formel denselben nicht ausdrücken soll [70]).

Ob übrigens, wenn ein Sakrament im Scherz oder im Spiel ertheilt worden, die erforderliche Intention angenommen werden dürfe, und also ein solches Sakrament für gültig zu achten sei, darüber blieb während der ganzen Zeit der Scholastik die Ansicht schwankend. Während z. B. Albert mit Hugo urtheilte, die Intention sei auch in diesem Falle möglich, hatte dagegen Thomas die entgegengesetzte Ansicht, Wilhelm von Auxerre aber hielt es wenigstens für zweifelhaft nnd meinte, man könne sich in solchem Falle nur durch Gebet von Gott selbst Auskunft erbitten.

Die Concile von Florenz [71]) und von Trient [72]) sowie der römische Katechismus [73]) haben zwar, wie bereits bemerkt, die Lehre von der Nothwendigkeit der Intention des Ministers anerkannt, doch nur mit ganz allgemeinen Ausdrücken, ohne darüber eine Entscheidung zu geben, welche der verschiedenen bis dahin aufgestellten Ansichten die richtige sei, so daß auch seitdem jede dieser verschiedenen Meinungen in der römischen Kirche sich geltend zu machen das Recht hat. Nur das Eine spricht das Concil von Trient bei Gelegenheit der Besprechung des Bußsakramentes deutlich aus, daß die Ertheilung des Sakramentes im Scherz mit der erforderlichen Intention nicht zusammen bestehen könne. Ja die Intention scheint hier vorzugsweise darein gesetzt zu werden, daß der Minister im Ernst (serio, nicht joco) handele [74]).

---

dicit: „Sed si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, numquid potest intendere id conficere, et si non intendit, numquid conficit? Et si magister sentit, ideo haereticum non conficere, quia intentionem non habet, vera est opinio magistri. Si tamen habet voluntatem, ut fiat, quamvis impossibile putet, et ideo proferat verba, vere consecrat.

70) Anders in der nachscholastischen Zeit, in der allerdings manche römische Theologen den Ausdruck ecclesia in jener Formel allgemeiner fassen, wie Bellarmin, de sacram. I, 27: Sententia Catholicorum est, requiri intentionem faciendi, quod facit ecclesia. — Sunt autem notanda: — — Non est opus, intendere, quod facit ecclesia Romana, sed quod facit vera ecclesia, quaecunque illa sit, vel quod Christus instituit, vel quod faciunt Christiani. Ista enim in idem recidunt. — — Qui intendit facere, quod facit ecclesia Genevensis, intendit facere, quod facit ecclesia universalis — — quia putat illam esse membrum ecclesiae verae universalis. — — Non tollit efficaciam sacramenti error ministri circa ecclesiam, sed defectus intentionis.

71) Decret. pro Armen.

72) Sess. VII. de sacram. in gen. can. 11. cf. de bapt. can. 4. — sess. XIV. de poen. cap. 6. u. can. 9.

73) P. II. c. 1. qu. 16.

74) Sess. XIV. de poen. cap. 6. u. can. 9.

c) Ferner wurde zum Zustandekommen des Sakramentes auch eine äußere Thätigkeit seitens des Ministers gefordert, da ohne diese das Sakrament die ihm wesentliche Materie und Form nicht würde haben können. Welche Thätigkeit näher für nothwendig erachtet wurde, richtete sich nach der Eigenthümlichkeit der einzelnen Sakramente. Fest stand nur, daß sie jedenfalls in etwas Doppeltem bestehe: 1. in einer äußeren sichtbaren Handlung, wie der immersio oder lotio bei der Taufe, der Handauflegung oder chrismatio bei der Confirmation, der unctio bei der letzten Oelung; 2. in dem Aussprechen gewisser Worte, welche die äußere Handlung begleiten, und gewöhnlich die Form des Sakramentes ausmachen [75]. Doch wurde bei mehreren Sakramenten auch noch 3. eine dem Sakrament selbst vorangehende Weihung der Materie für wesentlich gehalten [76].

Daß durch diese Forderung alle diejenigen, welche durch körperliche Gebrechen verhindert sind, die für das Sakrament wesentlichen Handlungen zu vollziehen, oder unfähig sind, in einer deutlich wahrnehmbaren Weise zu reden, von der Verwaltung der Sakramente ausgeschlossen seien, könnte als selbstverständlich übergangen werden, wenn es nicht von den meisten Scholastikern ausdrücklich hervorgehoben würde [77], und daher der Vollständigkeit wegen auch hier zu erwähnen wäre.

d) Ebenso ist hervorzuheben, daß nach der allgemeinen Ansicht der Minister, wenn das Sakrament zu Stande kommen soll, von dem Empfänger desselben verschieden sein muß, daß also Niemand, auch nicht im Falle der Noth, sich selbst taufen, confirmiren u. s. w. kann [78]. Ausgenommen wurde hiervon nur das Sakrament der Eucharistie [79], das aber, streng genommen, insofern keine wirkliche Ausnahme bildet, als nach der Lehre der Scholastik dieses Sakrament nicht erst durch den Empfang, sondern schon durch die Consekration zu Stande kommt. Dagegen kann man nicht mit Recht auch die Ehe ausnehmen.

---

75) Petr. Palud. dist. 3. qu. 3. — Biel dist. 6. qu. 1. not. 2. — dist. 23. qu. 1. art. 3. dub. 6.

76) Thom. dist. 16. qu. 1. art. 1: In sacramentis, quae habent pro materia aliquam rem corporalem, est duplex actus ministri ecclesiae, scil. sanctificatio materiae per verbum dei et applicatio materiae ad eum, qui sacramentum suscipit.

77) Z. B. Biel dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 1. coroll. 1. u. concl. 3. coroll.

78) Innocent. III. (decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 42. c. 4.). — Concil. Nemaus. (a. 1284.): Si quis se ipsum baptizaverit, talem non esse baptizatum ecclesia judicabit. — Scot. dist. 6. qu. 4. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1: Inter ministrum, suscipientem, materiam et formam debet esse distinctio.

79) Conc. Tolet. XII. (a. 681.) can. 5. — Conc. Trident. sess. XIII. c. 8.

80) De bapt. VII, 53. — contr. Parmen. II, 13. — ad Fortunatum: etiam laicos solere dare sacramentum, quod acceperunt, solemus audire.

81) Epist. ad episc. per Lucaniam c. 9. 10. (a. 494.): Quod et laicis christianis facere plerumque conceditur.

Denn wenngleich bei ihr der Minister auch zugleich für den Empfänger gehalten wurde, so nahm man doch nicht an, daß der Minister dieses Sakramentes es sich selbst reiche, sondern vielmehr, daß jeder von beiden Brautleuten es dem andern spende, jeder es von dem andern empfange.

e) Dagegen war man nicht zu allen Zeiten darüber völlig einig, ob das Verhältniß des Ministers zur Kirche für das Zustandekommen des Sakramentes von Bedeutung sei oder nicht. Im Folgenden soll daher kurz entwickelt werden, wie die einzelnen Sakramente zu den verschiedenen Zeiten in dieser Hinsicht beurtheilt worden seien.

Was zunächst die Taufe betrifft, so stand in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche allgemein fest, daß dieselbe nur von einem getauften Christen gültig gespendet werden könne, und daß daher jeder, der die Taufe von einem Nichtgetauften empfangen habe, als in Wahrheit noch nicht getauft anzusehen sei. So urtheilten damals alle verschiedenen Parteien der christlichen Kirche, nicht bloß die nordafrikanischen, kleinasiatischen und alexandrinischen Kirchenlehrer des 3. und 4. Jahrhunderts und überhaupt alle diejenigen, welche die Häretikertaufe verwarfen, sondern auch die hinsichtlich der Häretikertaufe auf der entgegengesetzten Seite stehenden Lehrer sämmtlich bis zum 7. Jahrhundert, z. B. Augustinus [80]), der Papst Gelasius I. [81]), Isidorus von Sevilla [82]), Gregor III. [83]) und Andere [84]). Dagegen fing seit dem 7. Jahrhundert die Ansicht der Kirche hierüber an sich zu verändern. Die erste Spur davon findet sich in einer dem Isidor zugeschriebenen Bemerkung, welche aussagt, daß der römische Bischof auch eine von einem Heiden vollzogene Taufe anerkenne [85]). Eben diese Ansicht wird dem Papst Sergius I. [86]) zugeschrieben. Seit dem 9. Jahrhundert war aber allgemein anerkannt, daß auch ein Jude und Heide gültig zu taufen befähigt sei [87]). Wenn nun in diesem Punkte in der alten Kirche eine

---

82) Bei Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. cap. 59: Si quis per ignorantiam ordinatur, antequam baptizetur, debent ab eo baptizati iterum baptizari. cf. Isidor. de eccles. offic. lib. II. c. 24.

83) Epist. ad Bonif. episc. (a. 738.): Quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine Trinitatis mandamus.

84) Capitul. VI, 94: Si quis presbyter ordinatus deprehenderit, se non esse baptizatum, baptizetur et ordinetur iterum, et omnes, quos prius baptizavit.

85) Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. cap. 59: Romanus pontifex non hominem judicat, qui baptizat, sed spiritum dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus sit, qui baptizat.

86) Concil. Compend. (a. 757.) can. 9. (b. Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. cap. 160.): Quodsi quis baptizatus est a presbytero non baptizato, et sancta trinitas in ipso baptismo invocata fuerit, baptizatus est, sicut Sergius papa dixit.

87) Nicol. I. respons. ad consulta Bulgarorum cap. 104. — Algeri lib. de misericordia et justitia P. I. c. 52. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 5. qu. 2. art. 1.:

ganz andere Ansicht herrschte, als später, die später zur Geltung gekommene aber über die ältere ohne allen Streit allmählig den Sieg gewann, kam es dagegen schon sehr frühzeitig darüber zu einem heftigen Kampfe, ob auch ein zwar getaufter, aber einer häretischen Gemeinschaft angehöriger Christ zu taufen befähigt sei. Im 2., 3. und 4. Jahrhundert war die Kirche in dieser Streitfrage in zwei Parteien getheilt. Der, wie es scheint, größere Theil der Kirche vertrat die strengere Ansicht: daß die Ketzertaufe ungültig sei, indem man geltend machte, daß der heilige Geist nur da wirke, wo er überhaupt vorhanden sei, vorhanden sei der heilige Geist aber nur in der allgemeinen Kirche. Zu dieser Lehre bekannten sich im 3. Jahrhundert die meisten nordafrikanischen [88]), kleinasiatischen [89]) und alexandrinischen [90]) Kirchenlehrer, die Novatianer [91]) und ein Theil der syrischen Kirche [92]), später auch die Eunomianer [93]) und Donatisten [94]). Dagegen wurde von der römischen Kirche [95]) die mildere Ansicht vertreten: daß die von Häretikern ertheilte Taufe, sobald dieselbe nur in der gehörigen Form vollzogen worden, zwar nicht das, wozu sie bestimmt sei, Vergebung der Sünden und Wiedergeburt, zu wirken im Stande sei, so lange der Getaufte nicht der allgemeinen Kirche angehöre, daß sie aber doch als wirkliches Sakrament anzusehen sei und daher, falls ein so Getaufter in die allgemeine Kirche übertrete, an ihm die Taufe nicht zu wiederholen, sondern die bereits empfangene nur durch Handauflegung zu bestätigen sei. Man machte für diese Ansicht geltend, daß ja überhaupt nicht der Minister, sondern Gott es sei, welcher die Taufe zum Sakrament mache, daß Gott aber, so gewiß er die Taufe eingesetzt, so gewiß auch ohne Rücksicht auf die Person des Ministers sich zu derselben bekenne, sobald sie nur der Einsetzung gemäß unter Anrufung des göttlichen Namens gespendet werde. Ging die erstere Partei von dem Begriff der Kirche aus und glaubte diesem den Begriff des Sa-

---

Non baptizatus potest baptizare. — Petr. Palud. dist. 5. qu. 2. art. 1. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 2. concl. 1. — Conc. Lateran. IV. c. 1. — Concil. Florent. decret. pro Armen. — Cat. Roman. P. II. c. 2. qu. 18.

88) So Tertull. de bapt. c. 15. de praescript. haerett. c. 12. de pudic. c. 19., der Bischof Agrippinus von Carthago und die unter ihm zu Carthago (um 200) gehaltene Synode, sodann Cyprian und drei unter ihm in den Jahren 255 und 256 gehaltene Synoden zu Carthago.

89) So Firmilian, Bischof von Cäsarea und die Synoden zu Ikonium und Synnada (cf. Dionys. Alex. bei Euseb. h. e. VII, 6.).

90) So Clemens (strom. I, 19) und Dyonisius von Alexandrien (Euseb. h. e. V, 5.).

91) Die Novatianer erklärten nur die in ihrer eigenen Gemeinschaft vollzogenen Taufen für gültig, und tauften daher auch die aus der katholischen Kirche zu ihnen Uebertretenden noch einmal.

92) Constit. apostol. VI, 15. cf. Canon. apost. 45. 46. 67.

kramentes unterordnen zu müssen, so ging, wie hieraus erkennbar wird, die zweite Partei von dem Begriff des Sakramentes aus, d. h. sie stellte den Satz als leitenden voran, daß das Wort Christi unter allen Umständen kräftig sein müsse, und daß daher eine von Christus zum Sakrament bestimmte Handlung sicher Sakrament sei, sobald nur der Mensch bei Vollziehung derselben der Anordnung Christi gemäß verfahre. Die letztere Ansicht erlangte, wenngleich nach längeren Kämpfen, den Sieg. Für sie erklärten sich die angesehensten Kirchenlehrer [96]) sowie eine Reihe von Synoden [97]). Schon seit dem 4. Jahrhundert kann dieselbe als die herrschende angesehen werden, und sie wurde auch auf den Concilien zu Florenz [98]) und zu Trient [99]) ausdrücklich anerkannt.

Ganz anders als die häretische Taufe wurde in der alten Kirche die häretische Handauflegung beurtheilt. Wenn über die Gültigkeit jener die Ansicht der Kirche bis zum 4. Jahrhundert durchaus schwankend war und erst seitdem sich befestigte, so bestand dagegen über die häretische Handauflegung bis zum 12. Jahrhundert durchaus keine Verschiedenheit der Meinung, indem Alle ohne Ausnahme, auch die, welche die häretische Taufe anerkannten, jene verwarfen. Daher denn die herrschende Praxis war, bei denen, die in einer häretischen Gemeinschaft Taufe und Handauflegung erhalten hatten, zwar nicht die Taufe, wohl aber die Handauflegung zu wiederholen, wenn sie in die allgemeine Kirche übertraten [100]). Der Grund, weßhalb man die Handauflegung in dieser Hinsicht anders beurtheilte, als die Taufe, war ein doppelter: 1. weil man die Confirmation anfangs ja gar nicht als besonderes Sakrament betrachtete, sondern nur als Ergänzung und Bestätigung der Taufe, auch sich ein Wort Christi, durch welches die Confirmation eingesetzt worden, nicht nachweisen ließ, so daß also das, um dessen willen man vorzugsweise die Ketzertaufe glaubte für kräftig halten zu müssen,

---

93) Sozomen. h. e. VI, 26.

94) Optat. Milev. de schism. Donat. V, 3.

95) An ihrer Spitze stand bekanntlich als Hauptvertheidiger dieser Ansicht der römische Bischof Stephanus (Cf. Cyprian. epist. 74.).

96) Basil. epist. can. I. — Gregor. Nazianz. orat. 40. — Augustin. de bapt. contr. Donat. lib. III. c. 15. §. 20. lib. IV. c. 1. §. 1. c. 4. §. 5. c. 10. §. 14. c. 12. §. 18. lib. V. c. 8. §. 9. etc. — Optat. Milev. de schismat. Donat. lib. I. c. 10. lib. II. c. 10. lib. V. c. 3. 7. sq. — Fulgent. Rusp. de fide c. 29.

97) So die erste Synode zu Arles (a. 314.) can. 8. cf. can. 28., die ökumen. zu Nicäa (a. 325.) can. 8., die zu Carthago (a. 348.) can. 1. 14., zu Laodicea (c. a. 352.) can. 7. 8., zu Constantinopel (a. 381.) can. 7., die zweite zu Arles (a. 443.) can. 17., die zu Rouen (a. 650.) can. 5., das Concil. Quinisextum (a. 692.) can. 95.

98) Decret. pro Armen. 99) Sess. VII. de bapt. can. 4.

100) Vergl. oben Abschn. VI. S. 83.

bei dieser fehlte. 2. Weil man über die Wirkung der Confirmation ganz anders urtheilte, als über die der Taufe. Bei letzterer nahm man nämlich, worauf wir später wieder zurückkommen werden, eine doppelte Wirkung an, eine allgemeine, die man sich als in jedem Falle, in welchem das Sakrament überhaupt zu Stande komme, eintretend dachte, und eine besondere (die Gnadenwirkung), deren Eintritt man von besonderen Bedingungen abhängig sich vorstellte. Durch diese Unterscheidung wurde es möglich, der Taufe auch außerhalb der allgemeinen Kirche eine Wirkung zuzugestehen, ohne daß man dem Satze, daß nur in der allgemeinen Kirche das Heil zu erlangen sei, zu nahe trat. Dagegen schrieb man der Confirmation nur eine Gnadenwirkung, nämlich die Mittheilung des heiligen Geistes, zu. Daß aber der heilige Geist in einer häretischen Gemeinschaft nicht vorhanden sei, und demgemäß auch nicht mitgetheilt werden könne, darin stimmten Alle mit einander überein. Wie konnte also in einer häretischen Gemeinschaft die Confirmation kräftig sein, wenn doch das, was sie allein mitzutheilen bestimmt war, in ihr nicht gegeben werden konnte? Zwar wurde von Manchen mit Recht eingewendet, daß auch die Wirkung der Taufe nicht ohne die Thätigkeit des heiligen Geistes zu Stande kommen könne, und daß also, wenn der heilige Geist überhaupt in einer häretischen Gemeinschaft nicht wirke, consequenter Weise angenommen werden müßte,

---

101) Cypriani epist. 74: Si iccirco apud haereticos ecclesia non est, quia una est et dividi non potest, si ideo illic spiritus s. non est, quia unus est, et esse apud profanos et extraneos non potest, utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab ecclesia neque a spiritu s. potest. Aut si effectum baptismi majestati nominis tribuunt, ut qui in nomine Jesu Christi ubicunque et quomodocunque baptizantur, innovati et sanctificati judicentur, cur non in ejusdem Christi nomine illic et manus baptizato imponitur ad accipiendum spiritum sanctum? Cur eadem ejusdem majestas nominis non praevalet in manus impositione, quam valuisse contendunt in baptismi sanctificatione? Nam si potest quis extra ecclesiam natus templum dei fieri, cur non possit super templum et spiritus s. infundi? Qui enim peccatis in baptismo expositis sanctificatus est et in novum hominem spiritaliter reformatus, ad accipiendum spiritum s. idoneus factus non est? Quando apostolus dicat: quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis, qui potest apud haereticos baptizatus Christum induere, multo magis potest spiritum s., quem Christus misit, accipere. Caeterum major erit mittente qui missus est, ut incipiat foris baptizatus Christum quidem induisse, sed spiritum s. non potuisse percipere, quasi possit aut sine spiritu Christus indui aut a Christo spiritus separari. Illud quoque ineptum, ut, cum nativitas secunda spiritalis sit, qua in Christo per lavacrum regenerationis nascimur, dicant, quod possit quis apud haereticos spiritaliter nasci, ubi spiritum negant esse. Peccata enim purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum s. Quare aut et spiritum necesse est concedant esse illic, ubi baptisma esse dicunt, aut nec baptisma est, ubi spiritus non est, quia baptisma esse sine spiritu non potest. — Aehnlich Firmilian (Cypr. epist. 75.): Si non mentitur apostolus dicens: Quotquot in Christo tincti estis, Christum induistis, utique qui illic in Christo baptizatus est, induit Christum. Si autem induit Christum, accipere potuit et spiritum sanctum, qui a

daß auch die Taufe der Häretiker kraftlos sei, wenn man aber nicht glaube dieß annehmen zu können, kein genügender Grund vorhanden sei, der Confirmation der Häretiker alle Kraft abzusprechen [101]). Doch setzte man sich über diese Inconsequenz leicht hinweg, so lange man noch nicht daran gewöhnt war, die Confirmation mit der Taufe auf völlig gleiche Linie zu stellen und über die Wirkung jener im Verhältniß zu der dieser noch nicht zu völliger Klarheit gelangt war. Letzteres geschah erst im Zeitalter der Scholastik, in welchem auch insofern hinsichtlich der Lehre von der Confirmation ein Fortschritt gemacht wurde, als man auch bei ihr zwischen einer allgemeinen (dem Charakter) und einer besonderen Wirkung (der Confirmationsgnade) zu unterscheiden anfing. Die Folge davon war, daß man erst jetzt das von der Taufe längst Anerkannte auch auf die Confirmation übertrug, und nun auch von ihr, wie von der Taufe, lehrte, daß sie auch außerhalb der allgemeinen Kirche gültig gespendet werden könne, daß jedoch die so Confirmirten nur des Charakters, nicht aber der Gnadenwirkung dieses Sakramentes theilhaftig werden, so lange sie außerhalb der allgemeinen Kirche verharren und sich nicht der von der Kirche geforderten Buße unterworfen haben [102]).

Wie mit der Confirmation, verhielt es sich in dieser Hinsicht auch mit den übrigen Sakramenten, mit Ausnahme der Ordination, indem diese sämmtlich, wenn sie außerhalb der allgemeinen Kirche em-

---

Christo missus est, et frustra illi venienti ad accipiendum spiritum manus imponitur. — — Si in nomine Christi valuit foris baptisma ad hominem purgandum, in ejusdem Christi nomine valere illic potuit et manus impositio ad accipiendum spiritum s., et incipient caetera quoque, quae apud haereticos aguntur, justa et legitima videri, quando in nomine Christi geruntur. — Vergl. auch Hieron. dialog. adv. Lucifer.: Quum in Patrem et Filium et Spiritum sanctum baptizatus homo templum domini fiat, quum veteri aede destructa novum trinitatis delubrum aedificetur, quomodo dicis, sine adventu Spiritus s. apud Arianos peccata posse dimitti? Quomodo antiquis sordibus anima purgatur, quae sanctum non habet spiritum? Neque enim aqua lavat animam, sed prius ipsa lavatur a Spiritu, ut alios lavare spiritualiter possit. Spiritus, inquit Moyses, domini ferebatur super aquas. Ex quo apparet, baptisma non esse sine Spiritu sancto. Bethesda, lacus Judaeae, nisi per adventum angeli debilitata corporaliter membra sanare non poterat, et tu mihi aqua simplici quasi de balneo animam lotam producis? Ipse dominus noster Jesus Christus, qui non tam mundatus est lavacro quam in lavacro suo universas aquas mundavit, statim ut caput extulit de fluento Spiritum s. accepit, non quod unquam sine Spiritu s. fuerit, quippe qui de Spiritu s. in carne natus est, sed ut illud nobis monstraretur verum esse baptisma, quo Spiritus s. adveniat. Igitur si Arianus Spiritum s. non potest dare, ne baptizare quidem potest, quia ecclesiae baptisma sine Spiritu s. nullum est. Tu vero quum baptizatum ab eo recipias et postea invoces Spiritum s., aut baptizare eum debes, quia sine Spiritu s. non potuit baptizari, aut, si est baptizatus in spiritu, desine ei invocare Spiritum, quem tunc, quum baptizaretur, accepit.

102) Gerochi Reichersb. epist. ad Bernard. abb. de simonia §. 31. — Petr. Lomb. dist. 13. A. — Guil. Altissiod. lib. VI. tr. 8. qu. 3. — Thom. Aqu. dist. 25. qu. 1. art. 2. — Durand. dist. 25. qu 1. §. 7. dist. 13. qu. 1. §. 10. 13. — Biel dist. 13. qu. 1. art. 2. concl. 3. art. 3. dub. 2.

pfangen worden waren, fast einstimmig bis zum Zeitalter der Scholastik für ungültig erklärt wurden. In diesem Sinne sprach sich z. B. Cyprian [103]), Firmilian [104]), Hieronymus [105]), Leo der Große [106]), Prosper Aquitanus [107]), der Papst Pelagius [108]), der Cardinal Humbert [109]), ja auch noch Alanus ab Insulis [110]) aus. Nur Augustinus scheint eine andere Ansicht gehabt zu haben [111]). Dagegen war man in Bezug auf die Ordination während dieser ganzen Zeit zweifelhaft, ob man sie in dieser Hinsicht nicht ebenso zu beurtheilen habe, als die Taufe. In letzterem Sinne sprach sich z. B. das ökumenische Concil von Nicäa (a. 325) [112]), Augustinus [113]), Leo IX. auf der Synode zu Rom im Jahre 1049, Urban II. auf der Synode zu Piacenza im Jahre 1095 [114]), Paschalis II. auf dem Lateranconcil vom Jahre 1116 aus, während die bei Weitem Meisten, wie Cyprian und seine Partei [115]), die Verfasser der Canones apostolorum [116]), die Donatisten [117]), Hieronymus [118]),

103) Epist. 70. (ad Januar.): Sanctificare non potuit olei creaturam, qui nec altare habuit nec ecclesiam. Unde nec unctio spiritalis apud haereticos potest esse, quando constet oleum sanctificari et eucharistiam fieri apud illos omnino non posse. Scire autem et meminisse debemus scriptum esse: Oleum peccatoris non ungat caput meum etc.

104) Epist. ad Cyprian. (Cypr. Opp. epist. 75.).

105) Comm. in Hagg. c. 2. in Hos. c. 6. in Amos. c. 5: Odit deus sacrificia haereticorum et a se projicit et, quotiescunque sub nomine domini fuerint congregati, detestatur foetorem eorum et claudit nares suas.

106) Epist. 73. ad Leon. August. (Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 69.).

107) Lib. sentt. c. 15. (Gratian. ibid. c. 71.): Extra catholicam ecclesiam non est locus veri sacrificii.

108) Bei Gratian. P. II. Caus. 24. qu. 1. c. 34: Noli, quasi nulla schismaticorum atque ecclesiae differentia sit, velle indifferenter utrorumque sacrificiis sociari. Non est Christi corpus, quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur. Nec enim divisum esse Christum poterit quisquam sine apostoli reprobatione confingere etc.

109) Advers. simoniacos lib. I. c. 15: Sic et apud haereticos dicuntur esse episcopi, sacerdotes et reliquorum ordinum cleri, ecclesiae, ordinationes, consecrationes, sacrificia et reliqua omnino sacramenta, sed nomine tenus et specie tenus tantum, non autem aliqua virtute et veritate ipsarum rerum. Nec mirum, cum et apud ethnicos paene omnia nostrorum sacramentorum nomina reperiantur, quibus tamen solum sacrilegium, non autem aliquam sanctitatem aut veritatem inesse, nemo nisi insanus arbitratur.

110) Sermo III. de timore judicii in Quadrag. p. 123: Haec vasa in quibusdam sunt vacua, in quibusdam semiplena, in quibusdam vero plena. In apostatis vacua sunt, qui, cum fidei exciderint, nec nomine nec numine Christiani sunt, semiplena sunt in falsis fratribus, qui nomine tenus tantum Christiani sunt, plena sunt, in quibus nomen et devotio reperitur.

111) De bapt. contr. Donat. c. 15. §. 20: Sacramenta, si eadem sunt, ubique integra sunt, etiamsi prave intelliguntur et discordiose tractantur.

112) Can. 8.

113) Contr. epist. Parmen. lib. II. c. 3. 13. 30. etc. — de bapt. contr. Donat. lib. I. c. 2. lib. III. c. 10 etc.

114) Gratian. P. II. Caus. 9. qu. 1. c. 5.

115) Cf. Firmiliani epist. ad Cyprian. (Opp. ep. 75.): Haeretico enim sicut ordinare non licet nec manum imponere, ita nec baptizare nec quidquam sancte

Damasus I.[119]), Innocenz I.[120]), Leo der Große[121]), der Papst Pelagius[122]), Gregor der Große[123]), der Cardinal Humbert[124]), die Synode zu Rom vom Jahre 1102[125]) und die zu Tours vom Jahre 1163[126]) jede außerhalb der allgemeinen Kirche empfangene Ordination für unkräftig erklärten.

Ein Umschwung der Ansicht erfolgte jedoch über alle diese Sakramente mit dem Beginn der Scholastik. Den Uebergang bilden in dieser Hinsicht Gratian, Petrus Lombardus und Geroch von Reichersberg. Schon bei Gratian zeigt sich ein Schwanken, sofern dieser, während er an mehreren Stellen ganz ebenso wie seine Vorgänger alle häretischen Sakramente mit Ausnahme der Taufe[127]), oder mit Ausnahme der Taufe und Ordination[128]), für unkräftig erklärt, an anderen dagegen lehrt, daß dieselben sämmtlich wahre Sakramente seien, wenn sie auch die Gnade, für deren Ertheilung sie eingesetzt seien, nicht mittheilen[129]).

---

nec spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate. Quod totum nos jam pridem in Iconio, qui Phrygiae locus est, collecti in unum convenientibus ex Galatia et Cilicia et caeteris proximis regionibus confirmavimus tenendum contra haereticos firmiter et vindicandum, cum a quibusdam de ista re dubitaretur.

116) Can. 68.

117) Augustin. brevic. collat. c. Donat. d. III. c. 14. §. 26.

118) Comm. in Hos. c. 5.

119) Epist. IV. (a. 380.) bei Gratian. P. II. Caus. IX. qu. 1. c. 3.

120) Ad Alexandr. episc. Antioch. epist. c. 3. — ad episc. per Maced. constit. c. 3. 4. (Gratian. P. II. Caus. I. qu. 1. c. 17. 18. 73. 111.).

121) Epist. ad Anacolium episc. Constant. — Ep. ad Leonem imperat. (Gratian. P. II. Caus. I. qu. 1. c. 69.).

122) Gratian. P. II. Caus. 24. qu. 1. c. 33.

123) Dialogg. lib. III. c. 5. cf. Epist. lib. III, 20. (Gratian. P. II. Caus. 9. qu. 1. c. 1. 2.).

124) Advers. Simoniacos lib. I. c. 15.

125) Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 8. c. 1. 126) Can. 9.

127) P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 45: Patet, illud Augustini (sacramenta videlicet Christi per haereticos ministrata suo non carere effectu) non de omnibus intelligi generaliter, sed de sacramento baptismi. — Ibid. c. 74: Cum ergo Innocentius solum baptisma haereticis ratum esse permittat, cum Gregorius sacrilegam vocet consecrationem Arianorum, cum Cyprianus, quaecunque ab haereticis fiunt carnalia et inania et falsa judicet, cum Hieronymus omnia, quae ab eis offeruntur, contaminata in conspectu dei asserat, cum Leo extra ecclesiam nec rata sacerdotia nec vera sacrificia esse testetur: patet, quod sacramenta ecclesiastica praeter baptisma ab haereticis ministrari non possunt cf. ibid. c. 97.

128) P. II. caus. 24. qu. 1. c. 37: Ab haereticis baptizati vel ordinati, cum ad unitatem catholicae fidei redierint, si forte intuitu ecclesiasticae pacis in suis recipiantur ordinibus, non iterabitur sacramentum, quod in forma ecclesiae probabitur ministratum, sed per impositionem manus praestabitur virtus sacramenti, quae extra ecclesiam nulli docetur esse collata.

129) P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 97. §. 5: Possit generaliter dici, sacramenta, quae apud haereticos non aliter, quam in ecclesia dei celebrantur, vera et rata esse quantum ad se, falsa vero et inania quantum ad effectum et in eis, a quibus male tractantur et in illis, a quibus male suscipiuntur. — Sciendum est, quod sacramenta haereticorum dicuntur irrita vel etiam damnanda, falsa et inania, non

Aehnlich verhält es sich mit **Petrus Lombardus**, der an der einen Stelle die Streitfrage, ob die außerhalb der allgemeinen Kirche ertheilte Ordination ebenso wie die Ketzertaufe als gültig angesehen werden könne oder nicht, als eine so schwierige bezeichnet, daß er selbst nicht zu entscheiden wagt, und sich darauf beschränkt, die verschiedenen Auctoritäten einander gegenüberzustellen[130]), an einer andern Stelle dagegen ebenfalls sämmtliche häretische Sakramente als gültig anerkennt, und nur die Eucharistie ausnimmt, und zwar diese deßhalb, weil die bei Darbringung des eucharistischen Opfers zu sprechenden Worte voraussetzen, daß dasselbe ex persona ecclesiae dargebracht werde[131]). Auch gehört **Geroch von Reichersberg** hierher, der in dieser Hinsicht zwei verschiedene Klassen von Sakramenten unterschied: solche, welche in der Weihung **lebloser** Gegenstände bestehen, und solche, welche an **vernünftigen** Wesen vollzogen werden, und die ersteren, falls sie außerhalb der allgemeinen Kirche verwaltet werden, für völlig nichtig, die anderen dagegen für fähig erklärte, nachträglich dadurch Gültigkeit zu erlangen, daß der Empfänger innerhalb der katholischen Kirche sich der Buße unterwerfe, und von letzteren nur das Sakrament der **Buße** ausnimmt, welches, da es das Mittel sei, um den häretischen Sakra-

---

quantum ad se, cum sint sancta et vera, etiam ab haereticis celebrata; sed quia cum illicite dantibus perfidis sint ad judicium, illicite ab eis accipientibus non conferunt Spiritum s. Irrita et non vera dicuntur, quia, quod promittunt et conferre creduntur, non tribuunt, et ideo damnanda, ut ea dari vel recipi ab haereticis non approbetur, sed interdicatur. Non enim quantum ad se polluta sunt, quamvis ab haereticis pollui dicantur. Unde Gregorius communionem Arii vocat execrationem et Innocentius vocat Bonosi ordinationem damnationem, non quod ita in se sint, sed quia male dantibus vel accipientibus id efficiunt. Sic etiam Hieronymus in Oseae cap. 9. sacrificia eorum panem luctus vocat non quantum ad se, sed quantum ad effectum.

130) Dist. 25. A—C.: Solet etiam quaeri, si haeretici ab ecclesia praecisi et damnati possint tradere sacros ordines, et si ab eis ordinati redeuntes ad ecclesiae unitatem debeant reordinari. Hanc quaestionem perplexam ac paene insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur. Videntur enim quidam tradere, haereticos sacros ordines dare non posse, nec illos, qui ab eis ordinati videntur, gratiam recipere. — — Contra autem alii sentire videntur, quod ab haereticis etiam praecisis sacri ordines sicut et baptismus tradi valeant, nec ab haereticis redeuntes, qui illic ordinati sunt et baptizati, iterum ordinandi sunt, sicut nec baptizandi.

131) Dist. 13. A.: Illi vero, qui excommunicati sunt vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint, quia nemo dicit in ipsa consecratione: Offero, sed: Offerimus, quasi ex persona ecclesiae. Et ideo, cum alia sacramenta extra ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur. — Ex his colligitur, quod haereticus a catholica ecclesia praecisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti angeli, qui hujus mysterii celebrationi assistunt, tunc non assunt, quando haereticus vel symoniachus hoc mysterium temerarie celebrare praesumit. Non enim dubitare licet, ubi corporis et sanguinis mysteria geruntur, supernorum civium adesse conventus.

132) Epist. ad Bernard. abb. de simonia §. 31. p. 1491: Magna invenitur

menten Kraft zu verleihen, selbst nur kräftig sei, wenn es innerhalb der katholischen Kirche gespendet werde[132]). Geroch stimmte also mit dem Lombarden insofern überein, als er gleichfalls zwar die häretische Ordination anerkannte, die Eucharistie aber verwarf, er wich aber von ihm ab, sofern er auch noch andere Sakramente glaubte verwerfen zu müssen, nämlich die Buße, die Weihung des Chrisma, der Altäre und dergl.

Eine feste Ansicht findet sich hierüber erst bei den folgenden Scholastikern, welche sämmtlich darin übereinstimmen, daß alle häretischen Sakramente, sobald dieselben nur der Einsetzung gemäß, d. h. von dem vorgeschriebenen Minister und unter Anwendung der vorgeschriebenen Form und Materie und mit der nöthigen Intention, verwaltet werden, für kräftig zu halten seien[133]). Nur das einzige Sakrament der Buße wurde allgemein, wie das schon von Geroch geschehen war, auch jetzt ausgenommen, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal, weil dieses Sakrament nur eine Gnadenwirkung habe, welche außerhalb der allgemeinen Kirche nicht möglich sei[134]), sodann, weil zu seiner Verwaltung nicht bloß die potestas ordinis, sondern auch die potestas executionis und jurisdictionis gehöre, welche nur ein katholischer Priester besitze[135]).

---

differentia inter sacramenta et sacramenta. Nam alia sunt sacramenta, quae tantummodo circa creaturam rationalem fiunt, ut sacramentum ordinationis et baptismi, alia, quae circa res inanimatas fiunt, ut illa sacra signa, quae verbis divinis accedentibus ad elementa fiunt in consecratione chrismatis vel altaris, vel etiam panis et vini. Et illa quidem sacramenta, quae circa creaturam rationalem fiunt, cum extra ecclesiam celebrata sint, irrita, vacua, extincta et mortua, fiunt rata et lucida et viva, dum rationabili creatura id est homine poenitentiam agente sacramentis extra celebratis accedit ecclesiae confirmatio. Illa vero sacramenta, quae circa res inanimatas fiunt, nullo modo confirmari poterunt, quia illae creaturae poenitentiam agere non poterunt. — Cf. §. 22. p. 1480: Quae excusatio non ut in baptismo sic etiam in alio quolibet reperitur sacramento. Unde S. Joannes Alexandrinus dicit inter caetera: Baptismus a quovis haeretico vel facinoroso suscipi potest, si in nomine patris et filii et spiritus s. baptizari potest. Poenitentia autem a nullo nisi a catholico suscipienda est. Et post pauca: Si nullus catholicus sacerdos vel bonus vel facinorosus affuerit, rectius est, sine communione manere visibili et invisibiliter a domino communicari, quam ab haeretico communicari et a Christo separari.

133) Hugo ging sogar soweit, die Ehe auch für den Fall, daß sie von Solchen, die der christlichen Kirche überhaupt nicht angehören, administrirt werde, für ein gültiges Sakrament zu erklären. Cf. de sacrament. chr. fid. lib. II. P. XI. c. 13.

134) Dasselbe gilt freilich auch von dem Sakrament der letzten Oelung, und man hätte darum consequenter Weise auch von diesem lehren müssen, daß es nur innerhalb der allgemeinen Kirche gespendet werden könne.

135) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 6. c. 8. qu. 3. tr. 8. qu. 3. — Thom. Aqu. dist. 25. qu. 1. art. 2: Haeretici praecisi ab ecclesia vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiae. — Effectus absolutionis non est alius, quam remissio peccatorum, quae per gratiam

Das Concil von Trient und der römische Katechismus haben die ganze Frage mit Stillschweigen übergangen.

f) Weniger Zweifel bestanden darüber, ob die religiöse und sittliche Beschaffenheit des Ministers für das Zustandekommen des Sakramentes von Bedeutung sei oder nicht, ob also ein von einem gottlosen, ungläubigen oder irrgläubigen und verbrecherischen Priester verwaltetes Sakrament ebenso für ein wahres und vollgültiges anzusehen sei, als das von einem frommen, gläubigen und rechtschaffenen verwaltete. Zwar trat auch hierüber im 4. Jahrhundert eine Differenz

---

fit, et ideo haereticus non potest absolvere sicut nec gratiam in sacramentis conferre et iterum: quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab ecclesia praecisus. Cf. dist. 13. qu. 1. art. 1. — Durand. dist. 25. qu. 1. §. 7. — dist. 13. qu. 1. §. 10. 13. — Biel dist. 13. qu. 1. art. 2. concl. 3. cf. art. 3. dub. 2.

136) Concil. Arelat. (a. 314.) can. 8. u. can. 13. — Augustin. enarrat. in Psalm. 10. §. 5: Non confidunt in domino, qui tunc esse dicunt sancta sacramenta, si per sanctos homines dentur. — Contr. litt. Petiliani lib. II. c. 37. §. 88: Nolite ex hominum moribus et factis divina sacramenta pensare. Illa enim per eum sancta sunt, cujus sunt. — De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 10. §. 15. c. 15. §. 20. lib. IV. c. 10. §. 16. contr. Crescon. grammat. lib. III. c. 6.

137) Nur ganz vereinzelt finden sich auch abweichende Urtheile, wie bei dem römischen Bischof Gelasius (epist. ad Elpidium episc. c. a. 497. bei Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 92.): Sacrosancta religio, quae catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet, nisi pura conscientia, non audeat pervenire. Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem coelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur criminosis plenus actionibus reprobetur? — Auch gehört hierher, wenn Hugo von St. Victor erklärt, daß eine Taufe, bei welcher der Minister zwar ganz der Einsetzung gemäß diese Handlung auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes vollziehe, aber nicht an alle diese drei göttlichen Personen glaube, als unkräftig anzusehen sei. Vergl. de sacram. chr. fid. lib. II. P. VI. c. 2: Vides ergo, qualiter in fide Trinitatis solo Patre vel Filio vel Spiritu s. nuncupato plenum sit baptismatis sacramentum, et quemadmodum sine fide Trinitatis etiam tribus simul nominatis imperfectum. Sicut enim ubique fides integra quaeritur, sic eadem fidei integritate manente sine detrimento salutis sermo variatur. — Vergl. auch Petr. Lomb. dist. 13. A.: Si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere? Et si non intendit, numquid conficit?

138) Isidor. Hispal. etymol. lib. VI. c. 19. §. 30: Unde seu per bonos seu per malos ministros intra dei ecclesiam dispensentur, tamen quia Spiritus s. mystice illa vivificat — nec bonorum meritis dispensatorum amplificantur haec dona, nec malorum attenuantur, quia neque qui plantat est aliquid neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus. cf. de offic. eccl. lib. II. c. 25. — Agobard. lib. de privil. et jure sacerdotii c. 15: Sacramenta tam magna et sancta sunt, ut nec bonorum meritis meliorari nec malorum perversitate possint deteriorari, cum ad invocationem summi sacerdotis non humana virtute sed Spiritus s. perficiantur ineffabiliter majestate. — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. — Synod. Attreb. (a. 1025.) l. l. p. 609: Si ergo res publica bonae civitatis per cives Babyloniae sine sui corruptione administrari potuit, quanto magis sacramentum, quod vim sanctificationis per invisibilem s. Spiritus operationem concipit, a pravis ministris non corrumpitur, cum aliud sit, quod exterius agitur exhibente ministro, aliud, quod interius vivificatur animante Spiritu s.? — Petr. Damiani lib. gratiss. (T. III. p. 98.): Constat igitur, quia, quod duo illa, quae superius dicta sunt, baptismus videlicet et salutaris eucharistiae sacramentum, neque me-

der Meinung hervor, indem die Donatisten die Ansicht geltend machten, daß ein von einem anerkannten Sünder z. B. einem Traditor verwaltetes Sakrament nicht gültig sein könne, während die Gegner der Donatisten die entgegengesetzte Ansicht vertraten. Die allgemeine Kirche entschied sich jedoch fast einstimmig für die letztere[136], und ist auch seitdem fast ohne Ausnahme[137] bei dieser Ansicht geblieben[138]. Nur in Bezug auf das Sakrament der Buße bestanden Zweifel[139], die aber von der Mehrzahl der Kirchenlehrer als unberechtigt zurückgewiesen wurden[140]. Im Mittelalter wurde zwar von Neuem von verschiedenen

liora per bonos neque deteriora per malos fiunt: ita nihilominus et ordinatio clericorum. — Sacramentum hoc non ministrantis vel ministraturi pendet ex merito, sed ex ordine ecclesiasticae institutionis et invocatione divini nominis. — De sacramentis per improbos administrandis c. 1. (T. III. p. 534.): per execrabiles sacramenta conferri posse credimus. — c. 2. (p. 537.): per indigni saepe hominis ministerium divina virtus veraciter efficit sacramentum. — Algeri lib. de misericordia et justitia P. I. c. 48: Quantum ad veritatem sacramenti nec a bono melius nec a malo pejus conficitur sacerdote. – c. 70: Et ut bene concludam, omnia sacramenta a malis sacerdotibus, sed tamen catholicis, posse rite ministrari. cf. P. III. c. 2. — Abaelardi epitom. c. 28: De hoc sacramento sicut de aliis videndum est, quia nihil refert, a quocunque datur ministro, quia minister ministrat, Christus baptizat, unde hic est, qui baptizat. — Procul dubio sciendum est, quod quantumque indignus sit episcopus, in consecratione tamen ei haec facultas exhibetur, ut per ministerium haec gratia detur. — Theol. christ. lib. IV. p. 1302: ad invocationem sui nominis mira deus operatur etiam per immundissimos ministros. — Hugon. Rotomag. dialogg. lib. V. §. 10: — Petr. Lomb. dist. 5. A. dist. 13. A. dist. 19. C. — Thom. Aq. Summ. qu. 64. art. 5. — sentt. lib. IV. dist. 5. art. 2. — Scot. (Op. Oxon.) dist. 5. qu. 1. etc. — Durand. dist. 5. qu. 1. §. 6.

139) Petr. Lomb. dist. 19. B.: Quidam hanc potestatem (ligandi et solvendi) putant illis solis esse concessam, qui doctrinam simul ac vitam apostolorum servant. Illas enim claves promisit dominus Petro et imitatoribus ejus tantum, ut ajunt, qui etiam auctoritatibus utuntur in munimentum suae opinionis. Hoc enim dicunt Augustinum sensisse, ubi superius ait (de bapt. lib. V. c. 21.): „Remissionem peccatorum vel per seipsum facit deus vel per columbae membra.“ Dicit etiam idem (in Exod. c. 28.): „peccata dimitti vel teneri a sanctis.“ Idem super Exodum (c. 120.), ubi de lamina aurea legitur: Erat autem lamina aurea semper in fronte sacerdotis. „Haec, inquit, significat fiduciam bonae vitae, quam qui vere perfecteque, non significatione sed veritate, sacerdos habet, solus potest auferre peccata.“ Item Gregorius (hom. 26. ad Joann. c. 20.): „Illi soli habent in hac carne positi potestatem ligandi et solvendi, sicut sancti apotoli, qui illorum exempla simul cum doctrina tenent.“ Item ex dictis Origenis (hom. in Matth. c. 16.): „Haec potestas soli Petro concessa est et imitatoribus Petri. Nam quicunque vestigia Petri imitantur, habent recte ligandi et solvendi potestatem.“ His aliisque testimoniis innituntur qui asserunt potestatem ligandi ac solvendi illis solis concessam sacerdotibus, qui vita et doctrina pollent sicut apostoli. — Als Vertreter derselben Ansicht führt später der Lombarde auch noch den Hesychius von Jerusalem († 438.) an, bei dem sich (Explanat. in Levit. lib. I. c. 9.) der Ausspruch finde: Sacerdotes non propria virtute benedicunt, sed quia figuram Christi gerunt, et propter eum, qui in ipsis est, plenitudinem benedictionis tribuunt, nec solum is, qui sacerdotium sortitus est, sed quicunque Christum in seipso habet et ejus figuram gerit per conversationem bonam, sicut Moyses, idoneus est, ut benedictionem praestet.

140) Cf. Petr. Lomb. dist. 19. C.

Seiten gegen diese Lehre Widerspruch erhoben und abermals die Ansicht vertheidigt, daß die Wahrheit und Heiligkeit des Sakramentes wesentlich durch die Heiligkeit des Ministers bedingt sei. Doch waren es nur solche Männer, die auch abgesehen hiervon der römischen Kirche als Häretiker galten. Genannt werden nämlich als Vertheidiger dieser Ansicht Arnold von Brescia[141]), die Katharer[142]), Albigenser[143]), Tanchelm[144]), die Waldenser[145]) und Wykliffe[146]). Die römische Kirche beharrte allen diesen Gegnern gegenüber auf ihrer früheren Lehre[147]), und erhob diese endlich auf dem Concil zu Trient zum festen Dogma[148]). Zur Bestätigung derselben wurde geltend gemacht: a) die wahre Ursache der Sakramente sei allein Gott, während der verwaltende Priester nur als Werkzeug zu ihrer Entstehung mitwirke. Die Wirkung sei aber niemals von der Beschaffenheit des Werkzeuges, sondern stets nur von der der Ursache abhängig. Ein Stall werde nicht minder rein, wenn er mit einer eisernen und rostigen, als

---

141) Bonacurs. vita haeret. de Arnoldistis c. 1. — Argentré coll. judic. de nov. error. Par. 1728. T. I. p. 28.

142) Reineri summa de Catharis et Leonistis etc. (Bibl. max. T. XXV.) p. 267: In sacramentis omnibus errant. De baptismo enim dicunt, quod nihil valeat, nisi quantum valeant merita baptizantis. — p. 265: De sacramento poenitentiae dicunt, quod nullus possit absolvi a malo sacerdote. — Brequigny et la Porte du Theil, diplomata, chartae, epistolae etc. P. II. T. I. Par. 1791. IX, 208: Porro cum vicini eorum aegrotant, ipsi ad eos sub visitationis specie accedentes praeveniunt sacerdotes et exhortantur eosdem, ut presbyteris absentibus domui suae bene disponant nec confiteantur eisdem, quia confessio malis presbyteris facta non proficit ad salutem, dicentes, quod gravati pondere peccatorum presbyteri aliis nequeunt peccaminum conferre medelam. — Vergl. Ermengard in Bibl. max. T. XXIV. p. 1612: Credunt etiam hoc, quod, si ille, qui facit illud consolamentum, in aliquo peccatorum, quae ipsi criminalia vocant, lapsus fuerit, sicut est comedere carnem aut ovum vel caseum vel interficere avem vel aliquod animal praeter repentia, vel etiam illa peccata, quae ecclesia Romana criminalia vocat, veluti homicidium etc. consolamentum illius recipientibus nihil prodest. Dicunt enim, eum talem sic lapsum spiritum s. non habere, et quod non habet, credunt non posse alicui dare. Imo eundem credunt iterum oportere illud consolamentum recipere ab alio, si salvari desiderat. — Sie beriefen sich für ihre Lehre auf Matth. 5, 13. 6, 24. 7, 18. Joh. 12, 26. 20, 22. 1 Cor. 5, 11. Tit. 1, 16. Vergl. Monetae lib. adv. Catharos et Waldenses. Rom. 1743. p. 430 sqq. — Vergl. auch Eckberti lib. adv. pestiferos etc. Catharorum damnatos errores ac haereses (Bibl. max. T. XXIII. p. 621 sq.).

143) Bouquet, recueil des historiens des Gaules et de la France. Par. 1818. T. XIV. p. 371: Dicunt, quod sacerdos existens in peccato mortali non potest conficere corpus Christi. — Cf. lib. sententt. inquisitionis Tholosanae p. 6. 37. 85. 92. 106. 121. 138. 179. 348.

144) Argentré, coll. jud. T. I. p. 11. (epist. eccl. Traj.): ex meritis et sanctitate ministrorum virtutem sacramentis accedere (dicunt).

145) Bibl. max. T. XX. p. 265: De sacramento eucharistiae dicunt, quod sacerdotes in mortali non possint conficere. Item dicunt, quod transsubstantiatio non fiat in manu indigne conficientis, sed in ore digne sumentis. — Reineri Summa de Cath. et Leon. seu Paup. de Lugd. (Martene, thes. nov. T. V.) p. 1775: De corpore domini sentiunt — quod concessum est cuilibet homini sine peccato

wenn er mit einer goldenen und mit Edelsteinen besetzten Gabel gesäubert werde. Ein goldener Ring, den ein König einem seiner Unterthanen zum Geschenk mache, verliere dadurch nichts von seinem Werthe, daß jener ihn durch einen Bauer überreichen lasse, wenngleich es für den Empfänger angenehmer sei, wenn der Vermittler der Gabe ein der Würde derselben entsprechender sei. Die Rose sei nicht minder roth in der Hand eines unsauberen Weibes, als in der eines Kaisers [149]. b) Zur Ausführung aller anderen Handlungen sei nur die dazu nöthige Fähigkeit erforderlich, nicht aber auch eine bestimmte Qualität dessen, der die Handlung auszuführen habe. Dasselbe müsse auch von den Sakramenten gelten [150]. c) Wenn die Gültigkeit der Sakramente von dem inneren Zustande des Ausspenders abhinge, so würde Niemand Sicherheit haben, ob er das Sakrament wirklich empfange oder nicht, da Niemand außer Gott das Innere des Menschen beurtheilen könne [151].

Doch waren viele Kirchenlehrer in der Anwendung dieser Lehre

---

mortali consecrare illud. — Yvoneti (c. a. 1278.) tract. de haeresi Pauperum de Lugduno (Martene l. l. V. p. 1779.): dicunt, quod sacerdos peccator non possit aliquem solvere et ligare, cum ipse sit ligatus peccato; et quilibet bonus et sciens laicus possit alium absolvere et poenitentiam imponere.

146) Auf dem Concil zu Constanz wurde als seine Lehre der Satz verdammt: Si episcopus vel sacerdos est in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat. — Dem Johann Huß wurde dieselbe Lehre zugeschrieben, doch nur aus Mißverständniß. Cf. s. tractat. de corpore et sanguine domini c. 2.

147) Cf. conf. fidei praescripta Waldensibus ad eccl. reduc. ab Innocent. III. — Conc. Constant. C. can. 22.

148) Sess. VII. de sacram. can. 12: Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, anathema sit. Cf. Catech. Rom. P. II. c. 1. qu. 16.

149) Petr. Pilichdorf, contra haeresin Waldensium (c. a. 1444.) (Bibl. max. T. XXV. p. 282.): Rosa rubens aequaliter rubet in manu imperatoris et alterius foetidae mulieris. Similiter carbunculus in manu regis et rustici. Et famulus meus ita bene mundat stabulum meum cum furca ferrea et rubiginosa sicut cum aurea et lapidibus preciosis adornata.... Nemo dubitat, Heliae temporibus multos fuisse cygnos in saeculo, nec tamen dominus per cygnos, sed per corvum nigrum prophetam cibavit. Licet forte jucundius fuisset per cygnum, tamen aeque saturatus fuit per corvum. Et licet jucundius bibatur nectar de scypho aureo, quam de vase luteo, tamen non minus inebriat undecunque potatum. Etsi acceptior et gratior sit, si rex per summum ejus militem donat mihi annulum aureum, aeque tamen nobilis est annulus, si portat ipsum ad me rusticus.

150) Durand. dist. 25. qu. 1: Ad eliciendum aliquem actum nunquam est necessarius habitus, qui solum ponit modum, sed sufficit potentia, per quam quilibet potest in actum, ut sonat nomen potentiae. Sed gratia et fides, per quam est bona vita, sunt quidam habitus. Ergo non requiritur ad hoc, ut possit conferre, sed solum ad hoc, ut licite et rite conferat.

151) Bonavent. breviloq. P. VI. c. 5: Securitas salutis id exigit, ut res sic fiat, ut in dubium non cadat. Et nullus est, qui certus sit de bonitate et credulitate dispensatoris, et idem ipse non est certus de se, utrum odio vel amore dignus sit. Ideo si sacramenta dispensari solum possunt a bonis, nullus esset

insofern nicht ganz consequent, als sie wenigstens eine Ausnahme glaubten statuiren zu müssen, nämlich den Fall, daß der Minister sich der Simonie, die man als die schwerste aller Häresien betrachtete [152]), schuldig gemacht habe. Für diesen Fall erklärten sie das von ihm verwaltete Sakrament für nichtig, weil man der so weit überhand genommenen Unsitte, sich für die Darreichung der Sakramente bezahlen zu lassen, in keiner andern Weise glaubte wehren zu können [153]). Auch diese Ausnahme wurde jedoch nicht von allen Kirchenlehrern anerkannt, indem die meisten wenigstens den in Folge von Simonie Ordinirten nicht sowohl die Gültigkeit der empfangenen Ordination [154]), als vielmehr nur die potestas executionis und jurisdictionis absprachen [155]).

Uebrigens galt das Bemerkte, soweit es den Glauben betrifft, nicht von dem Glauben überhaupt, in dem die Verwaltung der Sakramente geschieht, sondern nur von dem persönlichen Glauben des einzelnen Ministers, denn den Glauben der Kirche, welche man als die eigentliche Verwalterin und Spenderin der Sakramente ansah, hielt man für durchaus wesentlich zu ihrem Zustandekommen [156]). Und man lehrte demgemäß, daß, wenn jemals die Kirche selbst — obgleich dieß nach den Verheißungen Christi nicht denkbar sei — ihren Glauben aufgeben sollte, sie damit auch die Fähigkeit verlieren würde, die Sakramente gültig zu verwalten [157]). Den persönlichen Glauben des Ministers hielt man nur darum für gleichgültig, weil man von der Ansicht ausging, daß dieser nicht im eigenen, sondern im Namen und Auftrage der Kirche handele und also das Mangelhafte seines persönlichen Glaubens durch den hinter ihm seienden allezeit reinen Glauben der Kirche ergänzt werde [158]). Man ging dabei von der freilich unbegründeten Voraussetzung aus, daß der Minister, auch wenn er un-

---

certus de susceptione sacramenti, et sic oporteret semper iterari et sic malitia unius praejudicaret alienae saluti. Cf. Scot. (Op. Oxon.) lib. IV. dist. 5. qu. 1.

152) Tarasii episc. Constant. epist. ad Hadrian. (c. a. 787.) bei Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 21.

153) Urban. II. in conc. Placentino c. 3. 4. (a. 1095.) bei Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 108: Qui scienter se a Simoniacis consecrari (imo execrari) permiserint, eorum consecrationem omnino irritam esse decernimus. — Petr. Lomb. dist. 13. A.

154) Petr. Lomb. dist. 25. D. — Durand. dist. 25. qu. 3.

155) Innocent. III. ad prior. Cantuariens. (c. a. 1213.) in Decret. Gregor. IX. lib. V. tit. 3. c. 35. — Gregor. IX. (c. a. 1235.) decret. l. l. c. 45.

156) Albert. M. dist. 5. art. 3: Illa fides, quae exigitur ad baptismum, est fides ecclesiae et non baptizantis. — Biel dist. 3. qu. un. art. 2. concl. 3: Sacramenta habent veritatem in fide ecclesiae, non personae.

157) Doch meinte man nur die Kirche im Ganzen, nicht bloß irgend einen Theil derselben. Vergl. Biel dist. 6. qu. 1. art. 3. dub. 6. Et si militans eccle-

gläubig oder irrgläubig sei, doch die für das Zustandekommen des Sakramentes nothwendige Absicht, das zu vollbringen, was die Kirche glaubt (intentio id faciendi, quod facit oder credit ecclesia), unter allen Umständen haben könne[159]).

3. Die den Empfänger der Sakramente betreffenden Stücke.

Wie auf Seiten des Ministers, so nahm man an, daß nicht minder auf Seiten des Empfängers gewisse Bedingungen erfüllt werden müssen, wenn die Sakramente zu Stande kommen sollen. Natürlich bezieht sich dies nur auf diejenigen Sakramente, für welche überhaupt die Darreichung an eine Person und das Empfangenwerden seitens einer solchen etwas Wesentliches ist, d. h. welche nur durch Darreichung und Empfang zu Stande kommen, auf alle diejenigen also nicht, welche in der Weihung eines unlebendigen Gegenstandes bestehen, wie in älterer Zeit die Benediction des den Katechumenen zu reichenden Salzes, die Benediction des heiligen Oeles, des Chrisma, des Brodes und Weines, der Kirchen, Altäre, heiligen Gefäße, Gewänder, Glocken u. dergl., seit Petrus Lombardus wenigstens nicht auf die Eucharistie, sofern allgemein angenommen war, daß diese schon durch die Consekration der Elemente zu Stande komme, der Empfang nichts dem Sakramente selbst Wesentliches sei.

Fragt man nun, was denn bei allen den Sakramenten, welche erst durch den Empfang seitens einer Person zur Vollendung kommen, auf Seiten letzterer vorhanden sein oder beobachtet werden müsse, damit das Sakrament zu Stande komme, so nennen die Kirchenlehrer etwas Dreifaches: a) eine gewisse potestas, nämlich eine potestas receptiva oder die für jedes einzelne Sakrament erforderliche *capacitas*,

---

sia erraret, quod tamen non contingit, nihilominus ipsa triumphans adjuvaret, in qua est fides large sumpta, quia clarissima cognitio veritatis.

158) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 3. c. 4. qu. 7. — Thom. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4.

159) Die meisten Scholastiker leugneten, daß es auch solche Formen des Unglaubens oder falschen Glaubens geben könne, durch welche die erforderliche Intention geradezu ausgeschlossen werde. Einige, wie Petrus Lombardus und Gabriel Biel, gaben es allerdings zu und lehrten, daß in solchem Falle das Sakrament nicht zu Stande komme, doch sei, sagten sie, dann nicht der Unglaube oder falsche Glaube, sondern der Mangel der rechten Intention Ursache des Nichtzustandekommens, nicht bedenkend, daß in dem hier angenommenen Falle der Mangel der rechten Intention in dem Unglauben oder falschen Glauben mit Nothwendigkeit begründet ist. Man wäre daher offenbar consequenter gewesen, wenn man zugegeben hätte, daß es verschiedene Arten des Unglaubens und der Häresie geben könne, solche, welche, weil sie mit der erforderlichen Intention zusammen bestehen können, für das Sakrament gleichgültig sind, und solche, welche, weil sie die rechte Intention ausschließen, das Sakrament nicht zu Stande kommen lassen. Vergl. darüber das oben S. 229 ff. Bemerkte.

b) eine gewisse voluntas oder *intentio recipiendi,* c) bei mehreren Sakramenten eine gewisse äußere Thätigkeit. Dagegen forderte man d) auch auf Seiten des Empfängers zum Zustandekommen des Sakramentes in der Regel nicht, nämlich nur bei zwei Sakramenten, eine bestimmte religiös-sittliche Beschaffenheit, für so wichtig man auch letztere hielt, damit der Empfänger der vollen Wirkung des Sakramentes theilhaftig werde. Im Folgenden wollen wir hierüber noch einige Erläuterungen hinzufügen.

a) Vor allen Dingen forderte man also auf Seiten des Empfängers, damit das Sakrament zu Stande komme, eine gewisse *Potestas receptiva* oder das Vorhandensein der für jedes einzelne Sakrament nothwendigen *Capacitas.* Man nahm nämlich an, daß nicht jede einzelne Person jedes Sakrament, wenn dasselbe nur von dem durch die göttliche Einsetzung bestimmten Minister, mit der erforderlichen Intention und unter Anwendung der nothwendigen Form und Materie vollzogen werde, wirklich empfange, sondern daß dieß unter den genannten Voraussetzungen nur von denjenigen gelte, welche der Einsetzung Christi gemäß das bestimmte Sakrament, das an ihnen äußerlich vollzogen wird, überhaupt empfangen können, oder welche die Empfänglichkeit für dasselbe besitzen. Das Sakrament komme also nur dann zu Stande, wenn diejenigen es empfangen, für die dasselbe durch die göttliche Einsetzung bestimmt sei. Es kommt nun hier darauf an, die Frage zu beantworten, welche Capacitas denn von den Kirchenlehrern für die einzelnen Sakramente (denn die einzelnen Sakramente wurden in dieser Hinsicht sehr verschieden beurtheilt) verlangt werde, oder welche Personen es seien, für welche die einzelnen Sakramente durch die gött-

---

160) Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1: Quia sacramentum eucharistiae non consistit in operatione circa suscipientem, non baptizatus, immo animal brutum, si suscipiat species sacramentales eucharistiae, verum suscipit sacramentum. Nam species sunt sacramentum etiam non susceptae. Secus de aliis sacramentis. Illa enim consistunt in operatione circa suscipientem, ideo praerequirunt baptisma in eodem, ut sint sacramenta. Etiam matrimonium, etsi sit apud infideles, non tamen apud eos est sacramentum.

161) Concil. ap. Compend. (a. 756.) (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 43. c. 1.): Si quis presbyter ordinatus deprehenderit se non esse baptizatum, baptizetur et iterum ordinetur. — Petr. Damiani lib. gratiss. c. 3: Baptismus totius ecclesiastici sacramenti origo est atque primordium. — c. 4: Baptismus est consecrationis ecclesiasticae fundamentum et principium. — Innocent. III. epist. ad episc. Ferrariens. (a. 1212.) im Decret. Gregor. IX. l. l. c. 3. — Guilelm. Altissiodor. lib. IV. tr. 4. c. 4. — Alexand. Hales. P. IV. qu. 28. membr. 2. art. 2. — Albert. M. dist. 6. art. 6. — Bonavent. dist. 7. art. 9. — Thom. Aquin. dist. 7. qu. 4. art. 3. dist. 24. qu. 1. art. 2. — Durand. dist. 26. qu. 3. §. 14: Absque baptismo nullus est susceptivus sacramenti proprie dicti, cum baptismus sit janua sacramentorum. — Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1: Baptismus est janua et fundamentum caeterorum sacramentorum. Illa praerequirunt baptisma

liche Einsetzung nach der Kirchenlehre ausschließlich bestimmt seien. Die Antwort hierauf ist nun folgende:

1. Zunächst wurde von den Kirchenlehrern in dieser Hinsicht die Taufe allen übrigen durch den Empfang zu Stande kommenden neutestamentlichen Sakramenten (also allen mit Ausnahme der Eucharistie)[160]) gegenübergestellt, indem erstere als *janua et fundamentum caeterorum sacramentorum* angesehen wurde, d. h. als dasjenige Sakrament, welches erst die Empfänglichkeit mittheile, die übrigen Sakramente zu empfangen, das also die nothwendige Voraussetzung bilde, unter der die übrigen Sakramente an einer Person zu Stande kommen können, während dagegen die Taufe selbst kein anderes Sakrament voraussetze, ja der Fall überhaupt gar nicht denkbar sei, daß sie, abgesehen von der Eucharistie, in dem Empfänger bereits ein Sakrament vorfinde. Hiernach ist ein ungetaufter Mensch überhaupt gar nicht fähig, die übrigen Sakramente zu empfangen, und letztere würden, falls sie dennoch äußerlich an ihm vollzogen werden, nicht als Sakramente, sondern nur als leere Ceremonien angesehen werden können[161]).

Doch wurde dieses Verhältniß der Taufe zu den übrigen Sakramenten erst zur Zeit der späteren Scholastik festgestellt, da man vor dieser Zeit nicht bloß die Eucharistie, sondern auch mehrere andere Sakramente unbedenklich auch Nicht-Getauften darreichte, ohne deßhalb an der Kräftigkeit derselben irgendwie zu zweifeln. Als solche sind zu nennen 1. die Sakramente der Katechumenen, deren Zweck gerade darin bestand, auf die Taufe erst vorzubereiten, sodann 2. die Ehe, die man auch in dem Falle, daß sie von Ungetauften geschlossen wurde, vielfach als Sakrament ansah[162]), 3. die Ordination, in Bezug

---

in suscipiente, ut sint sacramenta. — Henrici VIII. assertio septem sacramentorum adv. Mart. Lutherum. edit. 1523. p. 55: baptismum, qui sacramentorum omnium janua est. — Berthold von Chiemsee, teutsche Theolog. 60, 1: Tauf ist das erst Sakrament und ein Thor des Himmels und anderer Sakrament, der keines vor der Tauf fruchtbarlich gereicht mag werden.

162) Nach Hugo von St. Victor hat das Sakrament der Ehe nicht sowohl die Taufe, als vielmehr den Glauben zur Voraussetzung, aber auch diesen nicht, damit das Sakrament überhaupt zu Stande komme, sondern nur, um des vollen Segens desselben theilhaftig zu werden. Vergl. de sacramentis chr. fid. lib. II. P. XI. c. 8: Dicit b. Augustinus, quod sacramentum conjugii omnibus gentibus commune esse potest, sanctitas autem sacramenti non nisi in civitate dei nostri est et in monte sancto ejus. Quod quem ad modum verum sit, facile videre potest, qui superius dicta considerat. Diximus enim supra, quod in conjugio duplex sacramentum constaret. Unum in commixtione carnali, sacramentum illius societatis, quae est inter Christum et ecclesiam, alterum in societate conjugali, sacramentum illius societatis, quae est inter deum et animam, sive etiam quod Christi ecclesiae sacramentum esset in societate conjugii, dei vero et animae sacramentum in dilectione conjugali. Sive igitur hoc modo sacramentum conjugii accipiatur, recte sacramentum conjugii omnibus gentibus commune esse

auf welche wenigstens Zweifel bestanden, ob nicht auch ein Nichtgetaufter sie gültig empfangen könne[163]), 4. das Martyrium oder das Sakrament des Glaubens[164]). Noch Innocenz III. bestritt geradezu den Satz, daß die Taufe das Fundament aller Sakramente sei, und daß also, ohne sie empfangen zu haben, kein anderes Sakrament gültig empfangen werden könne, indem er bemerkte, daß mit größerem Rechte Christus, den man auch ohne Taufe durch den Glauben besitzen könne, als Fundament zu bezeichnen sei, welches alle Sakramente zur nothwendigen Voraussetzung haben[165]). Seit Innocenz III. änderte sich jedoch hierin die Ansicht der Kirche, und es wurde nun allgemein anerkannt, daß ein Nichtgetaufter des Empfanges der übrigen Sakramente nicht fähig sei[166]), wenn auch in Bezug auf die Ehe die Ansicht noch immer schwankend blieb[167]). Eben diese Lehre wurde auch vom Concil zu Florenz[168]) und vom römischen Katechismus[169]) bestätigt, während das Concil zu Trient darüber ganz schweigt.

---

dicitur, sanctitas autem sive virtus sacramenti non nisi in civitate dei nostri et in monte sancto ejus h. e. in fide et caritate, in ecclesia videlicet sancta et inter fideles esse perhibetur. Sacramentum autem conjugii habent, qui pari consensu ad eam, quae a deo inter masculum et foeminam instituta est, societatem indivise adinvicem conservandam convenerunt. Sacramenti vero hujus sanctitatem non habent nisi in soli, qui per fidem membra Christi facti sunt, et per charitatem mente et devotione intus deo uniti sunt. Vergl. auch besonders c. 13. — Aehnlich sprechen sich auch der Lombarde, Wilhelm von Auxerre und Innocenz III. aus. Letzterer z. B. sagt in seiner Epist. ad episc. Tiberiadensem (a. 1212.) (cf. Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 19. c. 8.): Sacramentum conjugii apud fideles et infideles existit, quemadmodum ostendit apostolus dicens: Si quis frater infidelem habet uxorem, et haec consentit habitare cum eo, non illam dimittat. Derselbe sagt in s. Epist. ad episc. Ferrariens. (a. 1212.) (ebendas. lib. III. tit. 43. c. 3.): Sacramentum conjugii et eucharistiae a non baptizatis recipi potest.

163) Innocent. III. epist. ad episc. Ferrariens. (a. 1212.) l. l.: Sacramentum ordinis non solum pontificalis, sed sacerdotalis etiam et levitici ex institutione sua praecessit baptismum, per quod forsitan videtur, quod ante baptismum hujusmodi ordines possent rite conferri, maxime his, qui baptizati esse creduntur.

164) Raban. Maur. de universo lib. IV. c. 9: Nullum catechumenum quamvis in bonis operibus defunctum vitam aeternam habere credamus excepto martyrio, ubi tota baptismi sacramenta complentur. — Hug. Rotomag. († 1164.) dialogg. lib. V. §. 9: De his sane, qui ante moriuntur pro Christo, quam renascuntur in Christo, potest dictum intelligi, quod in evangelio Matthaei veritas ait: „Qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam," juxta Lucam: „salvam faciet eam." Ex hac fide salvi facti sunt qui, dum minime sacramenta perceperunt, praeventi tamen pro Christo passi sunt. Sub hujus fidei sacramento parvuli in Aegypto sub Pharaone, in Bethleem sub Herode martyrio coronati sunt. Eo namque sanguine, quo Christus in eis quaerebatur, eo ipsi in Christo consecrabantur. — Cf. Goffrid. Vindocin. Serm. 10. (Magn. Bibl. Vet. Patr. T. XV. p. 569.).

165) L. l.: Cum super ordinibus fuisset diutius disputatum, quidam in eam declinaverunt sententiam, ut, cum baptismus sit fundamentum omnium sacramentorum, ante susceptionem baptismi non suscipiatur aliud sacramentum, quoniam,

2. Von mehreren Sakramenten nahm man ferner an, daß zu ihrem Empfange nur diejengen befähigt seien, die dieselben nicht schon früher einmal empfangen haben, da es diesen Sakramenten wesentlich sei, eine unvertilgbare Wirkung auf den Menschen auszuüben, weßhalb sie in keinem Falle wiederholbar seien. Welche Sakramente zu dieser Klasse gehören, darüber war lange Zeit das Urtheil schwankend, eine Unsicherheit, die zum Theil darin ihren Grund hatte, daß man darüber, was in die Zahl der Sakramente aufzunehmen sei, bis zum 12. Jahrhundert noch im Unklaren, zum Theil aber auch darin, daß man während dieses ganzen Zeitraumes noch zu keiner festen Ansicht darüber gelangt war, worin denn eigentlich die Wiederholung eines Sakramentes bestehe. Es scheint daher zweckmäßig, daß wir die Lehre von der Wiederholbarkeit der Sakramente nach ihrer im Laufe der Zeit geschehenen Entwickelung an dieser Stelle im Zusammenhange entwickeln.

---

ubi fundamentum non est, superaedificari non potest. Porro econtra videri posset. Nam cum quis non solum per sacramentum fidei, sed per fidem etiam sacramenti efficiatur procul dubio membrum Christi, et qui Christum habet per fidem, etiamsi baptismum non habeat, habet utique fundamentum, praeter quod aliud poni non potest, quod est Christus Jesus, superaedificare posse videtur, sicut salutifera opera, sic et quaelibet ecclesiastica sacramenta, cum illud non sit generaliter verum neque de novis neque de veteribus sacramentis, quod baptismus sit fundamentum illorum.

166) Vergl. Anmerk. 161.

167) Albert. M. dist. 6. art. 6: Matrimonium, secundum quod est sacramentum, non habet perfectam indissolubilitatem, nisi secundum quod fundatur in baptismo et fide. — Thom. Aquin. dist. 39. qu. 1. art. 1: Matrimonium, quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantum ad sacramentum fidei sc. baptismum magis, quam quantum ad interiorem fidem. — Propter hoc si aliquis fidelis cum haeretica baptizata matrimonium contrahit, verum est matrimorium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam haereticam, sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret, non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur. Et econtrario si aliquis catechumenus habens reetam fidem, sed non baptizatus cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium. — art. 2: Inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles. — Quamvis infidelibus non competit matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum ecclesiae consistens, competit tamen eis, in quantum est in officium naturae, et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide ecclesiae.

168) Decret. pro Armen.: Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod vitae spiritualis janua est.

169) P. II. c. 2. qu. 3: Hoc sacramentum veluti janua est, qua in Christianae vitae societatem ingredimur, atque ab eo divinis praeceptis obtemperandi initium facimus. — Noch deutlicher ebend. qu. 29: Quo serius ad baptismum veniunt, eo diutius sibi cavendum esse ceterorum sacramentorum usu et gratia, quibus christiana religio colitur, cum ad ea sine baptismo nulli aditus patere possit. Cf. c. 1. qu. 19.

Zuerst kam die Frage über die Wiederholbarkeit der Sakramente mit Rücksicht auf die Taufe zur Erörterung. Daß letztere bei normaler Entwickelung des Menschen, der sie empfangen, nicht wiederholbar sei, sobald sie einmal der Einsetzung Christi gemäß, und also gültig, an ihm vollzogen worden, liegt im Wesen dieses Sakramentes mit Nothwendigkeit begründet, sofern dasselbe die Bestimmung hat, den Empfänger in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen, und dadurch zu einem Gliede am Leibe Christi zu machen. So gewiß nun jemand, der einmal in die christliche Gemeinschaft eingetreten und in derselben geblieben ist, einer weiteren Aufnahme in dieselbe nicht bedarf, ebenso gewiß mußte die Wiederholung der Taufe als etwas völlig Ueberflüssiges erscheinen. Daß daher bei normaler Entwicklung des Menschen die Taufe nicht wiederholbar sei, stand in der Kirche von Anfang an durchaus fest [170]. Eher hätte als fraglich angesehen werden können, ob ein solcher, der nach Empfang der Taufe vom christlichen Glauben abgefallen sei und die Kirche wieder verlassen habe, wenn er später von Neuem in die Kirche aufgenommen zu werden wünsche, einer neuen Taufe bedürfe oder nicht. Allein, daß auch in diesem Falle die Taufe nicht wiederholbar sei, darüber war man, wenigstens in der allgemeinen Kirche, durchaus nicht zweifelhaft, da man der Ueberzeugung war, daß die einmal gültig dem Menschen ertheilte Taufe ihrem Wesen nach für immer als etwas Unverlierbares an dem Menschen hafte [171]. Ja man kann sogar sagen, daß hinsichtlich der Wiederholbarkeit der Taufe überhaupt niemals eine Verschiedenheit der Ansicht in der allgemeinen Kirche hervorgetreten sei. Denn auch bei dem im 3. und 4. Jahrhundert so heftig geführten Streite, ob die von Ketzern vollzogene Taufe

---

170) Tertull. de bapt. c. 15. — Cyprian. epist. 7. (ad Jubaj. de unitate eccles.). — Concil. Carthag. III. (a. 397.) can. 38.

171) Tertull. de bapt. c. 15. — Cyprian. epist. 7. (ad Jubaj. de unitate eccl.). — Augustin. de bapt. contr. Donat. lib. I. c. 1: Nullus negat habere baptismum etiam apostatas, quibus utique redeuntibus et per poenitentiam conversis, dum non redditur, amitti non potuisse judicatur. Sic et illi, qui per sacrilegium schismatis ab ecclesiae communione discedunt, habent utique baptismum, quem, priusquam discederent, acceperunt. Nam et ipsi, si redeant, non eis iterum datur. Unde ostenditur, illud, quod acceperant in unitate positi, non potuisse amittere ab unitate separatos. — c. 2: Baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum baptismi non amittit. — lib. VI. c. 24: Si hoc ita esset, nec haberi foris posset, et toties necesse esset baptizari, quoties recedens quisque ab ecclesia rursus ad ecclesiam remeasset. — Contr. epist. Parmen. lib. II. c. 12. — Concil. Trident. sess. VII. de bapt. can. 11. sess. XIV. de sacram. poen. cap. 2. — Cat. Rom. P. II. c. 2. qu. 41.

172) Concil. Carthag. III. (a. 397.) can. 38. — August. epist. 203. ad Maximinum (c. a. 392.) bei Gratian. P. III. dist. 4. c. 108: Rebaptizare haereticum hominem, qui haec sanctitatis signa perceperit, quae christiana tradit disciplina, omnino peccatum est, rebaptizare catholicum, immanissimum scelus est. — Leon. M. epist. 35. c. 1. ad Leonem episc. Ravennat. (a. 451.) bei Gra-

zu wiederholen sei, handelte es sich ja keineswegs darum, ob die Taufe überhaupt wiederholbar sei oder nicht. Vielmehr waren in der Beantwortung dieser Frage die streitenden Parteien völlig mit einander einig. Sondern man stritt nur darüber, ob die Ketzertaufe als wahre Taufe anzusehen sei oder nicht. Doch dienten diese Streitigkeiten allerdings dazu, der Kirche die Idee von der Nichtwiederholbarkeit der Taufe noch zu klarerem Bewußtsein zu bringen, und gaben Veranlassung, sie mit größerer Bestimmtheit auszusprechen, als es bis dahin geschehen war, da die Taufe derer, welche zwar von Häretikern, aber der Einsetzung Christi gemäß, bereits getauft worden waren, von der einen der streitenden Parteien mit Recht als Wiedertaufe angesehen wurde, und es daher im Interesse dieser Partei liegen mußte, sie auch als solche zu bezeichnen und das Unerlaubte der Wiedertaufe ins Licht zu stellen [172]). Wie energisch sich das kirchliche Bewußtsein gegen eine Wiederholung der Taufe sträubte, zeigt nicht nur der Abscheu, mit welchem man diejenigen, die wissentlich sich zweimal hatten taufen lassen, betrachtete, sondern mehr noch der Umstand, daß man sogar die, an denen ohne ihr Wissen die Taufe wiederholt worden war, als solche ansah, an denen ein Makel hafte, daher man sie als für den Empfang der Ordination nicht geeignet betrachtete, sondern wie alle Uebrigen, an denen ein Flecken haftete, oder die durch irgend eine Abnormität gezeichnet waren, von allen klerikalen Stufen ausschloß [173]).

Schon frühzeitig wurde der Taufe in dieser Hinsicht auch die Ordination an die Seite gestellt und ebenfalls als nicht wiederholbares Sakrament bezeichnet. In diesem Sinne sprach sich schon das im Jahre 398 gehaltene Concil zu Carthago aus [174]), ebenso

---

tian. l. l. c. 112. ep. 77. c. 7. ad Nicetam Aquilej. episc. (a. 458.) bei Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 57: Hanc regulam ut scitis servandam omnibus ecclesiis praedicamus, ut lavacrum semel initum nulla iteratione violetur, dicente apostolo: Unus dominus, una fides, unum baptisma. — Gregor. M. ad Joann. episc. Ravennat. lib. II. ep. 32. (a. 592.) bei Gratian. P. I. dist. 68. c. 1.

173) Cod. eccles. Afric. can. 27: Neque permittendum, ut rebaptizati ad clericatus gradum promoveantur. — Felix III. epist. 1. c. 3. (a. 488.): Qui nulla necessitate, nullius rei timore aut periculo se, ut rebaptizentur, haereticis impie dediderunt, si tamen eos ex corde poeniteat, tribus annis inter audientes sint, septem autem annis subjaceant inter poenitentes manibus sacerdotum etc. (Gratian. P. III. dist. IV. c. 118.). — Conc. Ilerd. (a. 523.) can. 9. u. can. 14: Cum rebaptizatis fideles religiosi nec in cibo participent. — Lib. poenitent. Theodori archiep. Cant. eccl. c. 38: Qui bis baptizati sunt ignoranter, non indigent pro eo poenitentia, nisi quod secundum canones non possunt ordinari nisi pro magna necessitate. Qui autem non ignoranter iterum baptizati sunt, quasi iterum Christum crucifixerunt, sex annos poeniteant IV. et VI. feria et tres quadragesimas, si pro vitio aliquo fecere; si autem pro munditia licitum putavere, tres annos poeniteant.

174) Can 38: Non liceat fieri rebaptizationes et reordinationes vel translationes episcoporum.

Augustinus, der an mehreren Stellen ausdrücklich Taufe und Ordination zusammenstellte und als zwei nicht wiederholbare Sakramente bezeichnete [175]). Dieselbe Ansicht hielten auch alle folgenden Kirchenlehrer fest, ohne daß irgend ein Widerspruch erhoben worden wäre [176]).

Erst bedeutend später wurde auch die Confirmation für nicht wiederholbar gehalten. Augustinus erklärte noch ausdrücklich, daß ihrer Wiederholung nichts im Wege stehe, da sie ja nur die Bedeutung eines über den Menschen gehaltenen feierlichen Gebetes habe [177]). Von derselben Voraussetzung scheint das Concil zu Oranges (a. 441) auszugehen, sofern es die Wiederholung der Chrismation nicht sowohl für etwas an sich Unstatthaftes, sondern nur für überflüssig erklärt [178]). Anders wurde die Confirmation in dieser Hinsicht erst beurtheilt, seitdem im Allgemeinen feststand, daß sie ein selbstständiges Sakrament sei, das die Bestimmung habe, die in der Taufe bereits ertheilte Gnade zu vollenden. Es war natürlich, daß man das von der Taufe bereits Anerkannte, nun auch auf das die Taufgnade vollendende Sakrament übertrug und letzteres gleichfalls für nicht wiederholbar erklärte. Die erste nachweisbare Spur davon findet sich aus dem 8. Jahrhundert [179]). Doch war es erst das Concil zu Chalons im Jahre 813, welches der Sitte, sich öfter als einmal confirmiren zu lassen, bestimmt entgegentrat, und mit klaren Worten die Nichtwiederholbarkeit auch dieses Sakramentes aussprach [180]). Seit dem war dies die allgemeine Ansicht der Kirche [181]), gegen welche ein Widerspruch nirgends erhoben worden zu sein scheint.

Wenn man hiernach in Bezug auf Taufe, Confirmation und Ordi-

---

175) Contr. epist. Parmen lib. II. c. 12: Utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Cf. de bapt. contr. Donat. lib. I. c. 2. — de bono conjugali c. 24.

176) Gregor. M. epist. ad Joann. Raven. episc. lib. II. ep. 32. (a. 592.) bc Gratian. P. I. dist 68. c. 1: Sicut semel baptizatus iterum baptizari non debet, ita qui consecratus est semel, in eodem iterum ordine non debet consecrari. — Petr. Damiani contr. intemperantes clericos II. c. 5. — Gratian. P. I. dist. 68 c. 2. — Robert. Pull. sentt. lib. V. c. 22. lib. VII. c. 14. — Hug. Rotom. epist ad dom. Matth. p. 982. — Geroch. Reichersb. de simonia §. 23. — Petr Venerab. in Bibl. max. T. XXII. p. 937. — Petr. Lomb. lib. IV. dist. 7. B dist. 23. C.

177) De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 16. §. 21: Manus autem impositio non sicut baptismus repeti non potest. Quid est enim aliud, nisi oratio super hominem?

178) Can. 2: Inter nos placuit semel chrismari. — — Inter quoslibet chrismatis ipsius non nisi una benedictio est; non ut praejudicans quidquam (dico), sed ut non necessaria habeatur repetita chrismatio.

179) Gregorii II. epist. 4. ad Bonif. a. 726. (b. Gratian. P. III. dist. 5. c. 9.): De homine, qui a pontifice confirmatus fuerit, denuo talis reiteratio prohibenda est.

nation von Anfang an, d. h. von dem Zeitpunkte an, in welchem jedes einzelne derselben überhaupt als Sakrament anerkannt war, mit völliger Einstimmigkeit die Nichtwiederholbarkeit aussprach, so blieb dagegen längere Zeit fraglich, wie es sich in dieser Hinsicht mit den übrigen Sakramenten verhalte.

Zwar war, was die Eucharistie betrifft, die allgemeine Lehre, daß dieselbe so oft empfangen werden könne, als man nach ihr Bedürfniß empfinde, ja daß jeder Einzelne die Pflicht habe, dieses Sakrament mindestens dreimal in jedem Jahre zu empfangen [182]). Dessenungeachtet rechneten auch dieses Sakrament Manche, wie Hugo von St. Victor [183]) und Abälard [184]) zu den nicht wiederholbaren. Ja letzterer stellt es in dieser Hinsicht auf gleiche Linie mit der Taufe und Confirmation, indem er die Nichtwiederholbarkeit als eine Eigenthümlichkeit dieser drei Sakramente, die er als die drei großen bezeichnet, hervorhebt. Doch ist der Widerspruch, in welchen diese hierdurch mit der herrschenden Lehre traten, ein nur scheinbarer, da auch sie keineswegs sagen wollten, daß dieselbe Person dieses Sakrament nicht öfter empfangen dürfe, sondern nur, daß an derselben Hostie nicht öfter die Consekration vollzogen werden könne. Und sie konnten aus diesem Grunde mit Recht das Sakrament als nicht wiederholbar bezeichnen, da ja bei der Eucharistie der Empfang überhaupt als etwas nur Accidentielles angesehen wird, das Sakrament selbst der kirchlichen Lehre gemäß schon durch die Consekration zu Stande kommt, wenn also diese an derselben Hostie nur einmal möglich ist, das Sakrament in der That nicht wiederholbar genannt werden kann.

180) Conc. Cabilon. II. can. 27. (Mansi T. XIV. p. 99.): Dictum nobis est, quod quidam de plebe bis et ter ab episcopis, ignorantibus eisdem episcopis, confirmentur. Unde nobis visum est, eandem confirmationem sicut nec baptismum iterari minime debere.

181) Sie wurde ausdrücklich ausgesprochen z. B. von Bruno Signiens. († 1123.), de consecratione ecclesiae (d'Acherii Spic. T. I. p. 447.). — Petr. Abaelard. epit. c. 30. — Hug. a St. Vict. Summ. tr. VI. c. 15. — de sacram. christ. fid. lib. II. P. 15. c. 2. — Petr. Venerab. in Bibl. max. T. XXII. p. 937. — Robert. Pull. sentt. lib. V. c. 22. lib. VII. c. 14. — Petr. Lomb. lib. IV dist. 7. B. dist. 23. C. — Dagegen sagte Gratian. P. II. c. 1. qu. 1. c. 73: Ex eo, quod manus impositio iterari praecipitur, sacramentum non esse ostenditur.

182) Conc. Agathens. (a. 506.) can. 18. — Conc. Turon. III. (a. 813.) can. 50. — Ebenso Cap. Theodor. Cant. bei Gratian. P. III. dist. 2. c. 21. — In späterer Zeit wurde wenigstens ein einmaliger Empfang im Jahre zur Pflicht gemacht. Vergl. Conc. Lateran. IV. (a. 1215.) can. 21. — Conc. Trid. sess. XIII. de euchar. can. 9.

183) Summ. tr. VI. c. 15.

184) Epitom. c. 30: De majoribus enim, ut baptismo, confirmatione et altaris sacramento dictum est, nullum sacramentum reiterandum. Neque eadem hostia consecratur bis, cum tamen idem corpus ab eodem frequenter sumatur.

Was ferner die Buße betrifft, so lehrten bekanntlich schon Tertullian[185]) und seine Partei, sowie die Novatianer, daß sie nicht wiederholbar sei. Dasselbe war auch in der katholischen Kirche in älterer Zeit die herrschende Ansicht[186]). Unter der Buße verstand man dabei nicht etwas Inneres, nämlich die Reue des Herzens über die begangenen Sünden und die damit verbundene Sinnesänderung, sondern etwas vorzugsweise Aeußeres, nämlich die dem nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen und in Folge dessen aus der Kirchen-Gemeinschaft Ausgeschlossenen von der Kirche behufs der Reconciliation auferlegten Bußübungen. Man wollte also, indem man die Nichtwiederholbarkeit der Buße lehrte, keineswegs sagen, daß, wenn der Mensch öfter als einmal nach der Taufe in Sünden gefallen, es ihm unmöglich sei, von seinem Falle sich wieder zu erheben, und daß daher ein solcher auch unfähig sei, ferner von Gott Vergebung der Sünden zu erhalten. Vielmehr stimmten fast alle Kirchenlehrer darin überein, daß die innere Buße ebenso oft möglich sei, als es möglich sei, nach der Taufe Todsünden zu begehen, und daß außer der Sünde wider den heiligen Geist keine Sünde so groß sei, daß sie nicht, sobald nur ernste Reue und Besserung eintrete, von Gott vergeben werden könne[187]). Nur als eine Abweichung von der herrschenden Lehre ist es anzusehen, wenn Manche die Ansicht aussprachen, daß auch die innere Buße, sobald sie eine wahrhafte sei, nur als eine einmalige denkbar sei, weil der, welcher einmal wahrhaft Buße gethan, Todsünden nicht weiter begehen könne[188]). Vielmehr wollte man nach der herrschenden Lehre, indem man die Buße als eine nur einmal statthafte bezeichnete, nichts Anderes aussprechen,

---

185) De poenit. c. 7.

186) Ambros. de unica poenit. lib. II. c. 10: Merito reprehenduntur, qui saepius agendam poenitentiam putant, qui luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent, quia sicut unum baptisma, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur. Nam quotidiani nos debet poenitere peccati. Sed haec delictorum leviorum, illa graviorum. Facilius autem inveni, qui innocentiam servaverint, quam qui congrue egerint poenitentiam. — Augustini epist. 54: Quamvis caute et salubriter provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis vel minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit. — Vergl. die Schrift de vera et falsa poenit. c. 5: Dicunt enim, etsi semel peccantibus post baptismum valeat poenitentia, non tamen saepe peccantibus proderit iterata. Alioqui remissio ad peccatum esset incitatio. Dicunt enim: Quis non semper peccaret, si redire semper posset?

187) Hieron. epist. ad Rusticum de poenit. — August. ep. 54. ad Macedonium c. 3. §. 7. — Chrysost. epist. 5. ad Theodorum lapsum. — Gregor. M. hom. X. in Ezech. — Pseudo-August. de vera et falsa poenit. c. 5. — Gratian. P. II. Caus. 33. qu. 3. c. 22.

188) Cf. Hug. a St. Vict. Summ. sentt. tr. VI. c 12: Dicunt non amplius ad mortem peccare eum, qui semel poenitet, et si amplius eum contingat ad

als daß die Kirche, wenn sie den Leichtsinn ihrer Glieder im Sündigen nicht befördern wolle, den einmal aus der Kirchen-Gemeinschaft Ausgeschlossenen und dann nach gethaner Buße wieder Aufgenommenen, nachdem sie durch neue schwere Vergehungen sich die Excommunication zugezogen haben, nicht von Neuem den Zugang zur Kirche öffnen dürfe, und daß daher neue Bußübungen ohne Frucht seien, weil sie die Reconciliation nicht zur Folge haben. Ungefähr seit dem 6. Jahrhundert wurde jedoch, nachdem der Begriff der Buße überhaupt sich erweitert hatte, auch die Ansicht über die Wiederholbarkeit derselben eine andere. Unter Buße verstand man jetzt nicht mehr bloß die Bußübungen der Excommunicirten, durch welche die Reconciliation bezweckt wurde, sondern vorzugsweise alle die Leistungen der in der Kirchengemeinschaft lebenden Christen, welche als Bedingung angesehen wurden, unter der nur allein die göttliche, durch den Priester zu ertheilende, Vergebung aller der Todsünden, in die fast jeder Christ nach der Taufe gar oft verfalle, erlangt werden könne. Es war natürlich, daß die Buße in letzterem Sinne nicht als eine nur einmalige angesehen werden konnte. Daher wurde jetzt allgemeine Lehre, daß die Buße (nämlich in letzterem Sinne, in welchem man jetzt fast nur allein noch von Buße redete) so oft wiederholbar sei, als der Mensch nach der Taufe in Todsünden verfalle[189]. Die Aussprüche älterer Kirchenlehrer von einer nur einmaligen Buße deutete man jetzt entweder von der Unmöglichkeit nach diesem Leben Buße zu thun, oder man verstand sie von der öffentlichen und feierlichen Buße, die wegen besonders schwerer Sünden aufgelegt zu werden pflege[190]), die jedoch

---

mortem peccare, non fuit poenitentia, quam prius egit. — Inducunt auctoritates ad idem ostendendum: Isidor. de summo bono (lib. II. c. 16.): „Irrisor est enim poenitens, qui adhuc agit quod poenitet, nec videtur deum poscere subditus, sed subsannare superbus etc.“ Item (synonym. lib. I. fin.): Inanis est poenitentia, quam culpa sequens coinquinat etc. — Cf. Gratian. P. II. Caus. 33. qu. 3. c. 22: Illud, quod in lib. de poenitentia dicitur, de perfecta est intelligendum. — Poenitentia alia est incipientium, alia proficientium, alia perfectorum. — Incipientium poenitentiae venia non negatur. — Illud autem: „Si poenitentia finitur, nihil de venia relinquitur“ dupliciter intelligi potest. Si enim juxta quorundam sententiam peccata dimissa redeunt, facile est intelligere nihil de venia relinqui, quoniam peccata, quae prius erant dimissa, iterum replicantur. — Si autem peccata dimissa non redeunt, dicitur nihil relinqui de venia, quia nihil relinquitur sibi de vitae munditia et spe aeternae beatitudinis, quam cum venia assecutus est.

189) Gratian. P. II. Caus. 33. qu. 3. c. 22. — Hug. a St. Vict. Summ. tr. 6. c. 12. — Petr. Lomb. dist. 14. C. D. — Alan. ab Insulis de fid. cathol. c. 48. — Thom. Aquin. dist. 14. qu. 1. art. 4. — Petr. Palud. dist. 14. qu. 5. — Biel dist. 14. qu. 3. art. 2. concl. 3. — Concil. Trident. sess. XIV. de sacr. poen. cap. 2.

190) Hug. a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. XIV. c. 4: Quod

damals auch nicht mehr, wie früher, in allen Theilen der Kirche nur einmal zugelassen wurde[191]).

Ferner die Ehe wurde schon von Anfang der Kirche an als wenigstens bedingungsweise nicht wiederholbar angesehen. In Bezug auf sie lehrte nämlich schon Innocentius I.[192]) und Augustinus[193]) in Gemäßheit der Schrift mit deutlichen Worten, daß sie so lange als untrennbare Gemeinschaft fortdauere, bis der Tod die beiden Ehegatten von einander scheide, da das eheliche Band etwas bis zu diesem Zeitpunkte den Ehegatten in derselben Weise Inhärirendes sei, wie die Taufe den einmal Getauften bleibe, und daß daher auch bis zu diesem Zeitpunkte von keinem der beiden Ehegatten eine zweite gültige Ehe ge-

---

autem dictum est, quod non est locus secundae poenitentiae, ita quidam intelligere volunt, quia tota haec vita locus est poenitentiae homini peccatori. Qui hic poenitentiam facere volunt, locum habent, quia hic locus datus est poenitendi hominibus. Qui autem hic poenitentiam facere nolunt, in alia vita, etiamsi voluerint, facere poenitentiam non poterunt, ita ut fructum habeat poenitentia illorum, quia locum non habet. Prima ergo poenitentia in hac vita locum habet. Secunda poenitentia post hanc vitam locum non habet, nec fructum habent, etiamsi dolorem habent. Alii hoc dictum intelligunt de publica poenitentia, quam dicunt iterari non posse propter rigorem et castigationem, ne homines sacramenta dei contemnant. — Petr. Lomb. l. l.: Illud autem, quod Ambrosius ait: Reprehenduntur etc. non secundum generalem, sed secundum specialem morem ecclesiae de solemni poenitentia dictum intelligitur, quae apud quosdam semel celebrata non iteratur. — Solennis poenitentia est, quae fit extra ecclesiam in manifesto, in cinere et cilicio, quae pro gravioribus horrendisque ac manifestis delictis tantum imponitur. Et illa non est iteranda pro reverentia sacramenti, ut ne vilescat et contemptibilis fiat hominibus. — Origenes quoque (in Levit. c. 25. hom. XV.) de hac solenni poenitentia, quae pro gravioribus criminibus injungitur, ait: Si nos aliqua culpa mortalis invenerit, quae non in crimine mortali vel in blasphemia fidei, sed in sermonis vel in morum vitio consistat, haec culpa semper reparari potest, nec interdicitur aliquando de hujusmodi poenitentia agere, sed non ita de gravioribus criminibus. In gravioribus enim criminibus semel tantum poenitentiae conceditur locus. Communia, quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt et semper redimuntur. Communia dicit venialia peccata et forte mortalia quaedam alia minus gravia, quae, sicut saepe committuntur, ita frequenter per poenitentiam redimuntur. Sed de gravioribus criminibus semel tantum agitur poenitentia sc. solennis. Nam et de illis, si iterentur, iteratur poenitentia, sed non solennis. Quod tamen in quibusdam ecclesiis non servatur.

191) Petr. Lomb. l. l. 192) Epist. ad Exsuperium.

193) De nuptiis et concupiscentia lib. I. c. 10. §. 11: Hujus procul dubio sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent, nec licet excepta causa fornicationis conjuge conjugem dirimi. Hoc enim custoditur in Christo et ecclesia, ut vivens cum vivente in aeternum nullo divortio separetur. — Usque adeo manent inter viventes semel inita jura nuptiarum, ut potius sint inter se conjuges, qui ab alterutro separati sunt, quam cum his, quibus aliis adhaeserunt. Cum aliis quippe adulteri non essent, nisi ad alterutrum conjuges permanerent. Denique mortuo viro, cum quo verum connubium fuit, fieri verum connubium potest cum quo prius adulterium fuit. Ita manet inter viventes quiddam conjugale, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre. Manet autem ad noxam criminis, non ad vinculum foederis, sicut apostatae anima velut de conjugio Christi recedens etiam

schlossen werden könne. Dagegen sei, wenn der Tod die Ehe aufgelöst habe, der überlebende Ehegatte allerdings befähigt und berechtigt, eine zweite gültige Ehe einzugehen, und, falls diese von Neuem durch den Tod getrennt werde, auch eine dritte, vierte, fünfte u. s. w. Ganz ebenso urtheilte auch Hieronymus[194]) und alle folgenden Kirchenlehrer[195]). Nur in zwei Punkten wichen die späteren Lehrer von der früheren Ansicht ab: 1. darin, daß sie nicht bloß den leiblichen, sondern auch den geistlichen Tod (d. h. die Uebernahme des Mönchsgelübdes) seitens des einen der beiden Ehegatten als die Ehe auflösend ansahen für den Fall, daß die Ehe noch nicht leiblich, sondern nur erst geistlich geschlossen worden[196]); 2. darin, daß sie jeder auf die erste

---

fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accipit. Redderetur enim procul dubio redeunti, si amisisset abscedens. Habet autem qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii. — c. 17. §. 19: Sacramentum, quod nec separati nec adulterati amittunt, conjuges concorditer certeque custodiant. — Cf. Contr. adversarium legum et prophetarum lib. II. c. 11.

194) Ad Pammachium (Gratian. P. II. Caus. 31. qu. 1. c. 11.).

195) Cod. eccl. Afric. can. 102. — Op. imperf. hom. 32. in Matth. (Gratian. P. II. Caus. 27. qu. 2. c. 1.). — Capitul. Caroli M. (a. 789.) c. 43. — Petr. Damiani contr. intemperantes clericos diss. II. c. 5: Sicut vir quispiam, etsi cesset ab opere conjugali, nullo modo tamen absolvitur copulatione conjugii, ita clericus, etsi sui ordinis non fungatur officio, ejusdem tamen ordinis non exuitur sacramento. — Petr. Lomb. dist. 31. B. C. dist. 35. A—C. dist. 42. J. — Lucii III. epist. ad universos Christianos in captivitate Saracenorum positos (c. a. 1181.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 21. c. 2. — Innocent. III. ad episc. Tiberiad. (c. a. 1212.) ebend. tit. 19. c. 8. — Prof. fid. praescr. Waldensibus ad ecclesiam reducibus ab Innocentio III. a. 1210. — Conf. fid. Michaelis Palaeologi ipsi a Clemente IV. a. 1267. proposita et ab ipso in concilio Lugdun. II. 1274. Gregorio X. oblata. — Thom. Aquin. dist. 27. qu. 1. art. 3. dist. 31. qu. 1. art. 3. dist. 33. qu. 2. art. 1. dist. 34. qu. 1. art. 1. dist. 35. qu. 1. art. 4. dist. 42. qu. 3. art. 1. — Concil. Trident. sess. XXIV. can. 7. — Cat. Rom. P. II. c. 8. qu. 11. 18.

196) Alexand. III. epist. ad Salernit. archiepisc. (a. 1180.). Ejusdem epist. ad Brixiens. episc. (c. a. 1180.) (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 32. c. 2. u. c. 7.). — Innocent. III. epist. ad Lugdun. archiep. (c. a. 1210.) ibid. c. 14. — Guil. Altissiodor. lib. IV. tr. 9. c. 2. (fol. 45.): Sicut matrimonium corporale sive consummatum per carnalem copulam dissolvitur per mortem corporalem, sic matrimonium spirituale, quod est ante carnalem copulam, dissolvitur per mortem spiritualem, sc. quum alter conjugum transit ad religionem. Tunc enim moritur mundo, et hoc est mors spiritualis. — Thom. Aquin. dist. 27. qu. 1. art. 3: Ante carnalem copulam est inter conjuges tantum spirituale vinculum, sed post est inter eos etiam vinculum carnale. Et ideo, sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis ante carnalem copulam solvitur, quia religio est mors quaedam spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit deo. — Conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quid imperfectum. — Sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit, ut mulier nubat cui vult secundum apostoli sententiam, ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum poterit cui voluerit nubere. — Quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat, et ideo adhuc manet, sed quando unus tantum vovet, tunc, quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali, et ideo alter absolvitur a vinculo illo. — dist. 31. qu. 1. art. 3: Vinculum matrimonii non se ex-

folgenden Ehe, wenn sie sie gleich als wirkliche Ehe anerkannten, den Charakter eines Sakramentes absprachen. Denn da die Ehe wesentlich dadurch ein Sakrament sei, daß sie die zwischen Christus und der Kirche bestehende Gemeinschaft abbilde, letztere aber unauflöslich und darum eine nur einmalige sei, so liege es in der Natur der Sache, daß die Ehe durch Wiederholung aufhöre, Abbild ihres Gegenstandes zu sein, und darum nicht mehr mit Recht Sakrament genannt werden könne [197]. Zur Bestätigung berief man sich auch auf die schon von Alters her in der Kirche bestandene Sitte, nur die erste Ehe kirchlich einzusegnen [198]. Man kann hiernach mit Recht sagen, daß der kirchlichen Lehre gemäß auch die Ehe zu den nicht wiederholbaren Sakramenten gehöre, da nach dieser Lehre jeder Einzelne, wenn er gleich öfter als einmal eine gültige Ehe schließen, doch nur einmal das Sakrament der Ehe empfangen kann.

Besonders schwankend war längere Zeit die Ansicht darüber, ob das Sakrament der Krankensalbung zu den wiederholbaren oder zu den nicht wiederholbaren zu rechnen sei. Während die älteren Kirchenlehrer sie offenbar für wiederholbar ansahen [199], wurde von einer Reihe späterer, wie Ivo von Chartres [200], Gottfried von Ven-

---

tendit ultra vitam, in qua trahitur, et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari. Sed per mortem separari potest, sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem post spiritualem tantum. — Concil. Trident. sess. XXIV. can. 6.

197) Hug. Rotomag. dogmat. christ. fid. contr. haeret. sui temporis lib. III. c. 4. (Bibl. max. T. XXII. p. 1351. sq.): Est enim in conjugio sacramentum, si singulare manserit. Quod est unum sacramentum hoc, dicit apostolus, „quia magnum est in Christo et in ecclesia," unitate singulare atque perpetua. Conjugium namque Christi et ecclesiae unum et singulare coepit quidem ex tempore, sed permanet in aeternitate. — — Quoties vero decedente altero more debito conjugium fuerit iteratum, semper quidem est bonum, si fuerit unum, sed pro iteratione jam non est singulare, nec habet sacramentum coelestis conjugii unius et singularis, quo Christus junctus est ecclesiae perpetua stabilitate. — Petr. Lomb. dist. 42. J.: Apostolus bigamos a sacerdotali honore excludit. Sed hoc non facit pro vitio bigamiae, immo pro sacramenti virtute, ut sit una unius, sicut unica unici. Illud tamen Caesariensis concilii videtur innuere, bigamiam esse peccatum: „Presbyterum, inquit, in nuptiis bigami prandere non convenit etc." Sed hoc pro signaculo sacramenti dicitur, quod in bigamo non servatur. — Auch Thomas Aquin erkannte der zweiten Ehe nur in einem gewissen, aber nicht im vollen Sinne den Charakter eines Sakramentes zu. Vergl. dist. 42. qu. 3. art. 2: Secundum matrimonium, quamvis, in se consideratum, sit perfectum sacramentum, tamen, in ordine ad primum consideratum, habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et ecclesiae, et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo, qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur. Salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias, quia Christus, etsi unam ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures

dome[201]), Theobald von Sens die entgegengesetzte Ansicht vertheidigt. Letztere beriefen sich einmal darauf, daß ja auch alle anderen Salbungen nicht wiederholbar seien, sodann namentlich darauf, daß die Krankensalbung eine Art öffentlicher Buße sei, und darum ebenso wenig wiederholt werden dürfe, als die öffentliche Buße im gewöhnlichen Sinne[202]). Noch Abälard und Hugo von St. Victor hatten hierüber keine entschiedene Ansicht. Ersterer meinte zwar, daß Jakobus die Wiederholung nicht zu verbieten scheine. Doch rieth er, sich hierin nach der Sitte der Kirche, welcher man angehöre, zu richten[203]). Letzterer sprach sich an verschiedenen Stellen verschieden aus. Während er in der Summa die Krankensalbung für nicht wiederholbar erklärte[204]), rechnete er sie dagegen in seiner Schrift über die christlichen Sakramente zu den wiederholbaren Sakramenten[205]). Ungefähr zu derselben Zeit wurde jedoch bereits von Petrus Venerabilis die Meinung, daß die Krankensalbung nicht wiederholbar sei, ausdrücklich bekämpft[206]), und seitdem wurde die von letzterem vertheidigte Ansicht die herrschende, wenn sich gleich in einzelnen Gegenden der Kirche die Sitte, sie nur einmal zu spenden, noch längere Zeit forterhielt[207]).

Zu den unverlierbaren und eben darum nur einmal ertheilbaren

---

personas desponsatas in una ecclesia. Sed anima non potest esse sponsa alterius, quam Christi, quia cum daemone fornicatur. Nec est ibi matrimonium spirituale. Et propter hoc, quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur propter defectum sacramenti. — Hierher gehört auch, wenn die Glosse zu Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 21. als Grund, weßhalb die zweite Ehe nicht benedicirt werden dürfe, anführt: quia sacramentum iterari non debet. — Durandus dagegen leugnet, daß durch Wiederholung die Ehe den Charakter des Sakramentes verliere. Vergl. dist. 1. qu. 3. §. 7: Nec omne matrimonium benedicitur, sed solum primum, et tamen secundum est sacramentum, sicut et primum.

198) Ambros. expos. in 1 Cor. c. 7. — Petr. Lomb. dist. 23. C. — dist. 42. J. — Thom. Aquin. dist. 42. qu. 3. art. 2. — Alexand. III. (a. 1175.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 21. c. 1. — Urban. III. ad Vigil. episc. (a. 1186.) ibid. c. 3. — Guil. episc. Cadurc. epist. synod. (a. 1316—34.): Benedictio matrimonialis, quae sacramentalis est, iterari non debet. — Durand. dist. 1. qu. 3. §. 7.

199) Cf. Innocent. I. epist. I. ad Decent. episc. Eugub. c. 8. — Caesar. Arelat. Serm. 265. (August. Opp. T. V. append.) §. 3.

200) Epist. 225. ad Radulphum.

201) Quid sit sacramenti iteratio? (Magn. Bibl. T. XV. p. 549.): Inunctio infirmorum magnum sacramentum est, et ideo nulla ratione iterandum.

202) Goffrid. Vindocin. epist. lib. II, 20. (Magn. Bibl. T. XV. p. 506.): Unctionem infirmorum non aestimo repetendam, quia, sicut ipse asseruisti, secundum institutum apostolicae sedis genus est sacramenti; qui autem sacramenta Christi et ecclesiae repetit, injuriam ipsis sacramentis ingerit. Unctio enim infirmorum publicae poenitentiae est sacramentum, quam non esse repetendam sicut nec baptismum testatur Augustinus, testatur Ambrosius.

203) Epitom. c. 30. 204) Tract. VI. c. 15.

205) De sacram. christ. fid. lib. II. P. 15. c. 3.

206) Epistol. lib. V. ep. 7. (Bibl. max. T. XXII. p. 937.).

207) Cf. Petr. Lomb. dist. 23. C.

Sakramenten wurde ferner bis auf Petrus Lombardus mitunter auch die Mönchsweihe gerechnet [208]). Ebendahin rechnete man auch sämmtliche in Weihung lebloser Gegenstände bestehende Sakramente, wie die Consekration von Kirchen [209]), von Altären [210]), kirchlichen Gefäßen [211]) u. dergl., indem man von der Voraussetzung ausging, daß durch die Consekration diesen Gegenständen in ähnlicher Weise, als es durch die Taufe geschehe, ein bleibender Charakter aufgeprägt werde [212]).

Bis auf Petrus Lombardus gab es hiernach kaum ein Sakrament, dem nicht wenigstens in einem gewissen Sinne von einem Theile der Kirchenlehrer die Nichtwiederholbarkeit zugeschrieben worden wäre. Es darf uns daher nicht wundern, wenn manche Kirchenlehrer zu der Meinung geführt wurden, daß es jedem Sakramente als solchem zukomme, nicht wiederholbar zu sein. In diesem Sinne sprach sich mitunter schon Augustinus aus [213]). Deutlicher noch thaten es spätere Kirchenlehrer, wie Gottfried von Vendome [214]), Hugo von Rouen [215]), Hugo von St. Victor [216]), Geroch von Reichersberg [217]). Auch dem Gratian ist die Nichtwiederholbarkeit etwas dem Sakrament als solchem so Wesentliches, daß er daraus, daß nach Augustinus die Handauflegung einer Wiederholung fähig ist, den Schluß ziehen zu dürfen glaubt, daß diese nicht zu den Sakramenten gehöre [218]).

Man erkennt hieraus, daß das Urtheil darüber, welche Sakramente

---

208) Cf. Hug. Rotom. dialogg. lib. VI. c. 3: Tantae auctoritatis est vestis monachica cum benedictione patris spiritalis accepta, ut semel habita deponi ulterius pro sacramenti reverentia nullo modo queat. Hoc enim sacramentum semel susceptum, si non deseritur, beatitudine cumulatur.

209) Nur wenn eine Kirche nach ihren wesentlichen Theilen zerstört oder auch durch grobe Verbrechen, wie Mord oder Ehebruch, profanirt worden war, bedurfte sie einer neuen Consecration. Vergl. Hygini papae decret. (c. a. 154.) b. Gratian. P. III. dist. 1. c. 19. — Concil. Nicaen. (a. 325.) (ibid. c. 20.). — Vigilii epist. 1. c. 4. ad Eutherium (a. 538.) (ibid. c. 24.). — Innocent. III. c. a. 1212. im Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 39. c. 6.

210) Auch Altäre durften nur im Falle wesentlicher Verletzung von Neuem consecrirt werden. Cf. Alexand. III. decret. c. a. 1170. und Innocent. III. epist. ad episc. Nidros. c. a. 1210. (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 40. c. 1. u. 3.). — Thom. dist. 23. qu. 2. art. 4.

211) Petr. Venerab. epist. lib. V. ep. 7. (Bibl. max. T. XXII. p. 937.).

212) Durand. dist. 25. qu. 1. §. 4: Quae dantur per consecrationem, semper manent manente re consecrata.

213) Contr. epist. Parmeniani lib. II. c. 13. §. 30. — de bapt. contr. Donat. lib. III. c. 10. §. 15.

214) Quid sit sacramenti iteratio? (Magn. Bibl. T. XV. p. 549.): Omne sacramentum a spiritu sancto per doctores sanctos, in quibus ipse loquitur, iterari prohibetur, idcirco videlicet, ne medicina sancta vilesceret et minus utilis esset, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis invenitur.

215) Epist. ad dom. Matth. p. 982.

216) Summae tr. VI. c. 15: Dicunt quidam illud (Augustini: sacramentum non esse iterandum et nulli sacramento faciendam esse injuriam) dictum esse

wiederholbar seien, welche nicht, bis auf Petrus Lombardus noch durchaus schwankend war. Die Verschiedenheit der Ansicht hierüber hatte offenbar verschiedene Ursachen. Sie erklärt sich einmal daraus, daß die Lehre über mehrere Sakramente, wie über die Krankensalbung, vor dem Lombarden noch ziemlich unentwickelt war; sodann daraus, daß man über Manches; z. B. die Buße, noch im Unklaren war, ob es überhaupt zu den Sakramenten zu rechnen sei, ob also, wenn man dieses bestimmte entweder für wiederholbar oder für nicht wiederholbar glaube halten zu müssen, dieß überhaupt für die Lehre von den Sakramenten von Bedeutung sei. Mitwirkend war endlich auch, daß man darüber noch uneinig war, worin denn die Wiederholung eines Sakramentes bestehe. Die Ansicht war hierüber längere Zeit eine doppelte: a) die Einen meinten, ein Sakrament werde dann wiederholt, wenn alle einzelnen Handlungen, welche wesentlich zu einem Sakramente gehören, wiederholt werden[219]. Diese mußten nothwendig alle Sakramente für nicht wiederholbar halten. b) Andere dagegen meinten: von Wiederholung könne nur mit Rücksicht auf den Empfänger die Rede sein, d. h. wenn dieselbe Person dasselbe Sakrament öfter zu demselben Zweck empfange[220]. Diese letzteren konnten manche Sakramente, welche die ersteren für nicht wiederholbar hielten, mit Recht zu den wiederholbaren rechnen.

---

de sacramento baptismi et de sacramento ordinationis, quae nunquam debent iterari, sed de aliis (ut dicunt) non est illud intelligendum. Sed melius est, ut de omnibus generaliter dicatur. Vergl. auch Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 7.

217) De simonia §. 23. (Martène T. V. p. 1481.).

218) P. II. c. 1. qu. 1. cap. 73: Ex eo autem, quod manus impositio iterari praecipitur, sacramentum non esse ostenditur.

219) So z. B. Abaelard epitom. c. 30. — Hugo a St. Vict. Summ. tract. VI. c. 15: Cum dicitur, sacramentum non esse iterandum, non est intelligendum de sacramento secundum partem sui, sed secundum se totum. Verbi gratia: cum baptizatur aliquis, benedicitur aqua per invocationem Trinitatis, si in eadem aqua iterum baptizatur alius, eadem benedictio aquae, scilicet invocatio Trinitatis, qua sanctificatur aqua, iteratur, nec tamen dicitur iterari baptismus, quia pro parte iterata non iteratur ipsum sacramentum. Sed si illa sanctificatio aquae iteraretur et in eadem persona hoc fieret, tunc injuria fieret sacramento. Ita et de sacramento altaris vel unctionis, licet iteratio fiat quantum ad personam, quae iterum suscipit sacramentum, tamen quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum. Si enim pro parte iterata dicuntur haec sacramenta iterari, eadem ratione et baptismus iteratur, cum ibi (ut diximus) partis fiat iteratio, sc. illius sanctificationis, quam suscipit aqua per invocationem Trinitatis.

220) Goffrid. Vindoc. l. l.: Ibi reiteratur sacramentum, ubi id ipsum iterum datur, quasi quod prius datum est, postea posse dari credatur, v. g. si aliquis baptizatus iterum in aquis baptismatis mergeretur ea intentione, ut ab originali et aliis peccatis solveretur. — Bruno Signiensis († 1123.), de consecratione ecclesiae (d'Acherii Spic. T. I. p. 447.).

Zu einer festen Ansicht, wie viele Sakramente zu der einen oder zu der andern Klasse gehören, konnte man erst gelangen, nachdem man nicht nur über Wesen und Zahl der Sakramente, sondern auch darüber eins geworden war, worin die Wiederholung eines Sakramentes bestehe. Beides geschah seit dem Lombarden. Was den Begriff der Wiederholung betrifft, so stellte noch Petrus Lombardus, ob er gleich selbst den Ausdruck Wiederholung in Bezug auf die Sakramente der Regel nach in letzterem Sinne brauchte, doch beide Ansichten als gleichberechtigt neben einander[221]). Deutlicher entschieden sich die späteren Scholastiker für den letzteren Sprachgebrauch[222]). Und so konnte denn auch jetzt die Zahl der nicht wiederholbaren Sakramente fest-

---

221) Dist. 23. C.: „Quidam de omni sacramento intelligi volunt, quod non sit iterandum sc. secundum totum illud, quod pertinet ad sacramentum, dicentes quaedam sacramenta saepius posse suscipi, quaedam vero non. Nec tamen, quae saepius sumuntur, totaliter iterantur, ut sacramentum altaris et unctionis, quae licet sumantur saepius, tamen, quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum cum injuria. Sed dicet quis: Sic et baptismus non iteratur, etsi aliquis frequenter baptizetur, dum eadem aqua non iterum benedicatur. Sed aliud est, inquiunt illi, de benedictione aquae, qua fit baptismus, aliud de benedictione panis et olei. Potest etiam baptismus celebrari in aqua etiam non benedicta, quia illa benedictio pro reverentia tantum fit et decore, non virtute sacramenti. Sed corpus Christi non potest confici, nisi de pane consecrato, nec unctio illa fieri potest, nisi de oleo ab episcopo consecrato. Ideoque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. In conjugio quoque semel tantum benedicitur quisque, non saepius. Benedicitur enim, ut ait Ambrosius, cum prima et non secunda uxore. Si ergo, cum dicitur sacramentum non esse iterandum, nec injuriam ei esse faciendam, rationem dicti referas ad sanctificationem rei, qua sacramentum expletur, de omni sacramento generaliter id verum est. Si vero ad susceptionem sacramenti, de quibusdam verum est, quod non iterantur crebra susceptione, de aliis vero quibusdam non, quia frequenter sumuntur, ut hoc unctionis sacramentum, quod in omni paene ecclesia saepe repetitur.

222) Vergl. z. B. Biel dist. 6. qu. 2. art. 2. concl. 1. — Angemessener hätte man freilich gesagt: ein Sakrament werde dann wiederholt, wenn die Handlung, welche das Sakrament zu einem solchen macht, an derselben Sache oder Person wiederholt werde. Denn da bei der Eucharistie nach der auch schon damals herrschenden Vorstellung der Empfang nicht zum Wesen des Sakramentes selbst gehört, so konnte man, genau genommen, auch nicht mit Recht sagen, letzteres Sakrament werde dann wiederholt, wenn dieselbe Person es öfter empfange. Freilich wäre man dann auch genöthigt gewesen, die Eucharistie zu den nicht wiederholbaren Sakramenten zu rechnen, wie dieß auch von Gabriel Biel anerkannt wird. Vergl. dist. 23. qu. 1. art. 3. dub. 4: Quamvis sacramentum eucharistiae pluries sumatur, cum homo semper peccet et eo indigeat, tamen consecratio sacramenti sive sacramentum ipsum non pluries iteratur circa eandem materiam. Nec susceptio hujus sacramenti est essentia sacramenti, sed species sacramentales dicuntur sacramentum.

223) De sacram. christ. fid. lib. II. P. XV. c. 2.

224) Sentt. lib. V. c. 22. lib. VII. c. 14.

225) Dist. 7. B. dist. 23. C.

226) Vergl. z. B. Guil. Altissiod. lib. IV. tr. VII. qu. 2. — Albert. M. dist. 23. art. 20. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 3. dub. 4.

gestellt werden. Während noch Hugo von St. Victor die Zahl der letzteren unbestimmt gelassen hatte[223]), nannte schon Robert Pulleyn bestimmt als solche nur Taufe, Confirmation und Ordination[224]). Dieselben nannte der Lombarde[225]) und ihm folgten hierin nicht nur alle folgenden Scholastiker[226]) sondern auch die Concile zu Florenz[227]) und zu Trient[228]) und der römische Katechismus[229]), wobei man jedoch insofern inconsequent verfuhr, als man nicht auch die Ehe in der Zahl derselben mit aufführte, da man diese doch in Wirklichkeit für ein nicht wiederholbares Sakrament ansah, sofern man, wie bereits dargestellt, die Ansicht hatte, daß jeder Einzelne die Ehe als Sakrament nur einmal empfangen könne.

Wenn man übrigens die letzte Oelung fortan allgemein zu den wiederholbaren Sakramenten rechnete, so wollte man doch auch jetzt nicht jede beliebige Wiederholung derselben gestatten, sondern glaubte, daß eine solche nur nach bestimmten Normen geschehen dürfe. Nur konnte man über die Normen selbst, welche hierbei gelten müßten, nicht sogleich zu einer festen Ansicht gelangen. Die Einen machten die Statthaftigkeit der Wiederholung davon abhängig, ob die Krankheit noch dieselbe sei, in der Jemand dieses Sakrament bereits einmal empfangen habe, indem sie die Regel aufstellten, daß das Sakrament der letzten Oelung in einer und derselben Krankheit nur einmal empfangen werden dürfe, und sich darauf beriefen, daß durch wiederholte Ertheilung dieses Sakramentes in derselben Krankheit thatsächlich erklärt werden würde, daß die Wirkung der ersten Spendung unvollkommen gewesen, hiermit aber das Sakrament herabgewürdigt werden würde. Diese Ansicht wurde, wie es scheint, auch von Petrus Lombardus gebilligt. Dagegen fanden die Meisten es unbillig, Jemandem ungeachtet seines Verlangens ein Gnadenmittel nur darum zu versagen, weil er es in derselben Krankheit schon empfangen, während es doch Krankheiten von außerordentlich langer Dauer gebe, bei denen das Bedürfniß nach dem Sakrament, auch nachdem man es schon einmal empfangen, öfter wiederkehren könne. Sie waren daher der Meinung, daß auch in derselben Krankheit in gewissen Fällen eine Wiederholung stattfinden dürfe. Und nur darüber bestand auch unter ihnen ein Schwanken der Ansicht, welcherlei Umstände eine Wiederholung zu einer erlaubten machten. Die Einen lehrten, es komme hierbei auf die Zeit an, die seit dem Empfang verstrichen. Nur eine zu schnelle Wiederholung vertrage sich nicht mit der Würde des Sakramentes. Und sie stellten daher als Regel hin, daß zwischen den einzelnen Ertheilungen desselben mindestens ein Jahr dazwischen liegen müsse. So z. B. Albert. M. dist. 23. art. 21. Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 35. Berthold von Chiemsee, teutsche Theol. c. 93. §. 4. S. 647 f. Andere dagegen erklärten es für unschicklich, die Verwaltung der Sakramente nach dem Lauf der Gestirne regeln zu wollen. Sie hielten es daher für angemessener, wenn die Wiederholung der letzten Oelung von nichts Anderem abhängig gemacht werde, als von der Wiederkehr der Todesgefahr des Kranken. So oft, meinten sie, die Krankheit von Neuem eine solche Wendung nehme, daß der Tod mit Wahrscheinlichkeit als Ausgang der Krankheit vorausgesehen werden könne, so oft sei die Erneuerung des Sakramentes gestattet. So z. B. Thomas dist. 23. qu. 2. art. 4. — Bonavent. dist. 23. art. 2. qu. 4. — Durand. dist. 23. qu. 4. §. 9. — Petr. Palud. dist. 23. qu. 4. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 3. dub. 4. Dagegen hat sich das Concil von Trient nicht für diese, sondern für die Ansicht des Lombarden entschieden. Vergl. Sess. XIV. de sacram. extr. unct. c. 3. — Cat. Rom. P. II. c. 6. qu. 11.

227) Decret. pro Armen. 228) Sess. VII. de sacram. in gen. can. 9.

229) P. II. c. 1. qu. 19.

Doch war auch hiermit diese Lehre noch nicht zu ihrem völligen Abschluß gebracht. Denn so allgemein man auch annahm, daß die genannten drei Sakramente, und nur sie, nicht wiederholbar seien, so konnte dieß doch nur dann für unzweifelhaft gehalten werden, wenn man sich auch der Gründe bewußt geworden war, aus denen gerade diese drei diese Eigenthümlichkeit besitzen. Es muß daher als das, wodurch dieser ganzen Lehre erst Festigkeit und Vollendung gegeben wurde, die anfangs nur als Schulmeinung auftretende Ansicht angesehen werden, welche seit Innocenz III. immer mehr Raum gewann und bald als unumstößliches Dogma galt, daß durch diese drei Sakramente ein unvertilgbarer Charakter dem Empfänger aufgeprägt werde, in welchem Charakter man fortan den eigentlichen Grund sah, weßhalb eine Wiederholung dieser Sakramente nicht nur überflüssig, sondern auch unstatthaft sei [230].

3. Von mehreren Sakramenten wurde ferner gelehrt, daß sie auch noch eine besondere, nur bei ihnen erforderliche, Capacitas seitens des Empfängers voraussetzen, wenn an ihm dieselben zu Stande kommen sollen.

So nahm man an, daß die Taufe auf Seiten des Empfängers die Erbsünde zur nothwendigen Voraussetzung habe, und daß daher, falls Jemand von der Erbsünde frei wäre, er auch nicht die Fähigkeit haben würde, die Taufe als Sakrament zu empfangen. Darum lehrte man, daß bei Christus, der von aller Sünde frei gewesen, der Empfang der Taufe eine wesentlich andere Bedeutung gehabt habe, als bei allen übrigen Menschen, indem er, statt durch die Taufe das zu empfangen, was sonst durch sie empfangen wird, mittels derselben vielmehr gegeben, nämlich dem Taufwasser die Kraft mitgetheilt habe, bei allen übrigen Menschen die Erbsünde zu tilgen [231]. Aus demselben

230) Vergl. hierüber Abschn. XI.
231) Thom. Aquin. dist. 2. qu. 2. art. 3.
232) Vergl. z. B. Biel dist. 6. qu. 2. art. 3. dub. 6.
233) Scot. (Op. Oxon.) dist. 17. qu. un. p. 497: Simpliciter innocens a mortali et veniali tenetur simpliciter non confiteri. — Nec est incredibile multos esse tales in ecclesia, qui per annum vivant sine mortali, immo per dei gratiam multi multo majori tempore sine peccato mortali se custodiunt et multa opera perfectionis exercent, de quorum meritis thesaurus ecclesiae congregatur. Cf. Thom. dist. 17. qu. 3. art. 1.

234) Scot. l. l. p. 491: Debet confiteri peccatum mortale. Nam per veniale nullus periclitatur extra navem ecclesiae, quia peccatum veniale stat cum perfecta charitate, quae est navis salvans, et ideo ex prima institutione poenitentiae ut secundae tabulae non oportet aliquem ad eam confugere pro remedio contra veniale, sed tantum contra mortale. — Biel dist. 17. qu. 1. art. 2. concl. 2: Nulli qui non sunt peccatores usum rationis habentes in mortale prolapsi tenentur sacramentaliter confiteri. — Habens sola venialia ad confessionem sacramentalem

Grunde zweifelte man, ob bei der **Jungfrau Maria**, welche nach der herrschenden Lehre schon von ihrer Empfängniß an von der Erbsünde frei war, falls sie, wie man mit Wahrscheinlichkeit glaubte annehmen zu dürfen, die Taufe empfangen habe, letztere nicht eine bloße Ceremonie ohne Wirkung gewesen sei[232].

Von dem Sakrament der **Buße** ferner lehrte man, daß es, da dasselbe die Bestimmung habe, die nach der Taufe begangenen Todsünden zu tilgen, an Niemand zu Stande kommen könne, der seit seiner Taufe sich noch **keiner Todsünden** schuldig gemacht habe. Aus diesem Grunde erklärte man nicht nur unmündige Kinder, die zwischen Gut und Böse noch nicht zu unterscheiden vermögen, für unfähig, dieses Sakrament zu empfangen, sondern auch alle diejenigen Erwachsenen, die von Todsünden sich frei erhalten, deren es zu allen Zeiten der Kirche nicht wenige gegeben habe[233]. Denn in Todsünden zu fallen sei ja nichts für den Christen Nothwendiges. Läßliche Sünden aber, die allerdings jeder Erwachsene in Menge begehe, seien nicht Gegenstand des Bußsakramentes, da sie den Verlust der Taufgnade nicht nach sich ziehen[234]. Insbesondere wurde von der Jungfrau Maria gelehrt, daß sie das Bußsakrament niemals habe empfangen können, da sie ja durch die Gnade Gottes wie von der Erbsünde, so auch von allen Thatsünden frei gewesen[235]. Hiermit stand jedoch in Widerspruch, wenn das **vierte allgemeine Laterançoncil** (a. 1215) **jedem** Erwachsenen zur Pflicht machte, mindestens einmal im Jahre zu beichten[236]. Denn wie konnte von jedem Einzelnen ein regelmäßig wiederkehrendes Beichten verlangt werden, wenn doch nicht ohne Weiteres von jedem vorausgesetzt werden kann, daß er Todsünden begehe, läßliche Sünden aber überhaupt nicht gebeichtet zu werden brauchen? Die Scholastiker waren daher auch nicht ganz mit einander einig, wie jene Bestimmung des Concils gedeutet werden müsse, indem die Einen

non tenetur, quia omnis talis est in statu salutis, quia in gratia, et conjunctus sive unitus deo gratuite. Ergo non indiget sacramento longe a deo positis necessario, quale est poenitentia. — Et rationabiliter, quia esset nimis onerosum confiteri omnia venialia tam confessori, quam confitenti propter nimiam eorum multitudinem et memoriae labilitatem. — Praeterea nullus tenetur confiteri peccata, ad quorum contritionem non tenetur. Sed ad contritionem venialium nullus tenetur, quoniam plurimis modis aliis dimittuntur in praesenti et in futuro. — Dicit Petrus de Pal., quod papa, si vellet, non posset fideles obligare ad confessionem venialium, quia hoc esset mutare materiam sacramenti sc. de venialibus facere materiam poenitentiae necessariam, quod deus non fecit.

235) Scot. l. l. p. 497: Si beata virgo fuisset confessa Petro post ascensionem, peccasset confitendo. — Biel dist. 14. qu. 1. art. 3. dub. 6.

236) Cap. 21. — Vorher hatten übrigens auch schon manche Particularsynoden wie die zu **Annham** in England (a. 1109.) alle Christen ohne Unterschied zur Beichte verpflichtet.

meinten, das Concil verlange die Beichte nicht bloß der Todsünden, sondern auch der läßlichen; Andere: es verlange die Beichte der läßlichen wenigstens für den Fall, daß Todsünden nicht vorhanden seien; endlich noch Andere: es verlange nur das Bekenntniß der Todsünden, sehe aber von denen völlig ab, welche von solchen Sünden sich frei erhalten.

In Bezug auf das Sakrament der Krankensalbung stand 1. von jeher fest, daß dasselbe nur Kranken gereicht werden dürfe, d. h. solchen, die von einer natürlichen Leibesschwäche befallen worden [237]). Gesunde waren selbst in dem Falle von diesem Sakramente ausgeschlossen, wo ihr baldiger Tod mit Wahrscheinlichkeit, ja sogar wo er mit Gewißheit vorausgesehen werden konnte, wie z. B. Soldaten, welche im Begriff sind, in eine Schlacht zu gehen, oder Verbrecher, welche hingerichtet werden sollen [238]). 2. In der morgenländischen Kirche und in älterer Zeit auch in der abendländischen pflegte es allen Kranken ohne Unterschied gegeben zu werden [239]). In der abendländischen Kirche wurde jedoch im 9. Jahrhundert festgestellt, daß es nur für die bestimmt sei, deren baldiger Tod als Folge der Krankheit mit Wahrscheinlichkeit vorauszusehen sei [240]). 3. Da es ferner zugleich die Bestimmung hatte, Sündenvergebung zu vermitteln, so galt

---

237) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 7. qu. 1: Non datur sanis, quia principalis et proprius effectus hujus sacramenti sanatio est corporalis, qui non habet locum nisi in infirmo. — Albert. M. dist. 23. art. 9. Non nisi infirmus perceptibilis est hujus sacramenti. — Thom. Aqu. dist. 23. qu. 2. art. 2.

238) Scot. (Op. Oxon.) dist. 23. qu. un. Non debet conferri sano, nec qualitercunque exposito periculo mortis, quia non ei, cui imminet mors ex periculo extrinsecae violentiae, ut armorum vel submersionis vel hujusmodi. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 3. dub. 3: Unctio extrema non debet dari ultimo supplicio plectendis et ad mortem damnatis, licet sint ex horrore poenarum infirmi, ut est casus possibilis.

239) Vergl. Innocentii epist. I. ad Decentium episc. c. 8. — Caesarii Arelat. serm. 265. u. 279. (Opp. Augustin. T. V. append.) — Beda Venerab. in Marc. c. 6. v. 13. in Jacob. c. 5. — Somacii (a. 625.) capit. 15. — Bonifacii statut. c. 29. — Concil. Cabilon. (a. 813.) can. 48. etc.

240) So zuerst, wie es scheint, das Concil zu Mainz i. J. 847, ebenso Petrus Lombardus dist. 23. A. Seitdem alle folgenden Kirchenlehrer, z. B. Albert. M. l. l. art. 11. — Thomas l. l.: Illis tantum infirmantibus debet exhiberi, qui sunt in statu exeuntium. — Scot. l. l.: Nec debet conferri qualitercunque infirmo, sed periculose, ita quod probabiliter immineat sibi exitus de statu viatoris ad terminum. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 1. not. 1: Debet dari homini infirmo probabiliter propter istam infirmitatem morituro. Nec his, qui sani se committunt sponte mortis periculo, ut navigaturis, bellum ingressuris, quibus mors imminet non ex infirmitate, sed armorum violentia aut aquarum inundantia. Sic nec plectendis ultimo supplicio, quia non sunt infirmi. Datur ergo infirmis, quibus probabiliter et de proximo, non vi armorum nec secundum fortunam, sed secundum naturam imminet mors. Et cum defectus naturae ex senio est quaedam infirmitas, cui de proximo et probabiliter imminet mors ex naturae defectu, ideo hoc sacramentum hujusmodi infirmis dari potest.

nicht minder als feststehend, daß es nur solchen Kranken gegeben werden dürfe, welche nach der Taufe Thatsünden begangen haben. Ausgeschlossen waren also von diesem Sakramente a) die Kinder 241), b) alle die, welche beständig wahnsinnig gewesen 241), c) alle diejenigen vernünftigen Erwachsenen, welche sich entweder überhaupt oder wenigstens seit ihrer Taufe von Sünden ganz frei erhalten haben, wie man dieß z. B. von der Jungfrau Maria und von Johannes dem Täufer annahm 242). d) Unter den letzteren glaubte man nur diejenigen ausnehmen, und ihnen also die letzte Oelung reichen zu müssen, welche auf ihrem Sterbebette eben erst getauft worden waren, ungeachtet sie seit ihrer Taufe noch keine Sünden begangen haben, weil solche der Gefahr ausgesetzt seien, im Todeskampfe selbst Sünden zu begehen, gegen welche die letzte Oelung vorzugsweise die Bestimmung habe Kraft zu verleihen 243).

Das Sakrament der Ordination kann nach der herrschenden Lehre nur Personen männlichen Geschlechtes gereicht werden 244). Die an einem Weibe vollzogene Ordination wurde daher für eine leere Ceremonie gehalten 245), da ein Weib nicht fähig sei, das Wesentliche der Ordination, nämlich den klerikalen Charakter, zu empfangen 246). Zwar wurde nicht geleugnet, daß Weiber auch eine gewisse benedictio

---

241) Guil. Altiss. l. l.: Non datur autem hoc sacramentum nisi adultis, quia parvuli non indigent remissione peccatorum, quia in baptismo dimissum est originale, et nullum postea actuale addiderunt. — Albert. M. l. l. art. 10. — Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 35. — Thom. l. l. — Biel l. l. art. 3. dub. 2: Sacramentum illud est institutum dumtaxat contra peccata actualia, ideo his, qui non potuerunt peccare peccato actuali, sc. pueris et perpetuo furiosis et fatuis sive baptizatis sive non baptizatis et aliis quibuscunque rationis non carentibus sine intervallo lucido, non est danda sacramentalis infirmorum unctio.

242) Biel l. l. dub. 3: Non dandum est his, qui nunquam peccaverunt actualiter. Hinc beata virgo, quae tota pulchra est sine omni macula peccati, non venit inungenda. Sic nec beatus Joannes baptista, qui in utero sanctificatus nunquam creditur actualiter peccasse.

243) Biel l. l.

244) Conc. Nicaen. (a. 325.) can. 19. — Conc. Araus. (a. 441.) can. 26. — Conc. Epaon. (a. 517.) can. 21. — Concil. Aurel. II. (a. 533.) can. 18: Placuit etiam, ut nulli postmodum foeminae diaconalis benedictio pro conditionis hujus fragilitate credatur.

245) Thom. dist. 25. qu. 2. art. 1. Sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis non solum de necessitate praecepti, sed etiam de necessitate sacramenti. Unde, etsi mulieri exhibeantur omnia, quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit, quia, cum sacramentum sit signum in his, quae in sacramentis aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei. Cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet, ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. — Biel dist. 25. qu. 1. art. 1 not. 2. u. art. 2. concl. 4. u. 9.

246) Biel dist. 25. qu. 1. art. 3. dub. 1.

erhalten können, durch welche sie die Befähigung zu gewissen einzelnen klerikalen Funktionen erhalten können. Doch hielt man eine solche benedictio für etwas von der Ordination wesentlich Verschiedenes, da ein character indelebilis durch sie nicht ertheilt werde. Zwar wichen hiervon Einzelne ab, indem sie die Ansicht vertheidigten, daß die Ordination bei dem Empfänger nicht de necessitate sacramenti, sondern nur de necessitate praecepti das männliche Geschlecht verlange, wofür man sich darauf berief, daß es ja thatsächlich auch diaconissae und presbyterae gebe[247]). Die meisten Scholastiker jedoch erwiederten, daß die diaconissae und presbyterae, wenn sie gleich diese Titel führen, doch nicht als wirklich zum Klerus gehörig zu betrachten seien, wie es denn auch dem natürlichen Berufe des Weibes widerspreche, eine hervorragende Stellung in der kirchlichen Gemeinschaft einzunehmen[247]).

Was endlich das Sakrament der Ehe betrifft, so wurde, damit dasselbe als vollkommen gültig und kräftig betrachtet werden könne, auf Seiten der Empfänger etwas Fünffaches für erforderlich gehalten: 1. daß die beiden Empfänger nicht schon durch natürliche Bande der

---

247) Thom. Aquin. l. l. — Scot. dist. 25. qu. 2. — Biel. ll. ll.

248) Concil. Epaon. (a. 517.) can. 30. — Conc. Arvern. I. (a. 535.) can. 12. — Conc. Aurel. III. (a. 538.) can. 10. — Conc. Turon. II. (a. 567.) can. 21. — Isidor. Hispal. etymolog. lib. IX. c. 5. 6. — Conc. Mogunt. (a. 813.) c. 54. — Gratian. P. II. Caus. 35. qu. 1—5. — Petr. Lomb. dist. 34. A.: Penitus illegitimae sunt per votum, per ordinem, per cognationem. Cf. dist. 40. 41. — Thom. Aqu. dist. 40. qu. 1. art. 3. 4. u. dist. 41. art. 2. 5. — Scot. dist. 40. qu. un. — Cat. Roman. P. II. c. 8. qu. 3. — Ueber den Grad der Verwandtschaft, welcher die geschlossene Ehe nichtig mache, urtheilte man zu verschiedenen Zeiten verschieden. Seit dem achten Jahrhundert (Concil. Roman. a. 721.) bis auf Innocenz III. galt als Grenze, bis zu welcher in der Seitenlinie eine die Ehe hindernde Blutsverwandtschaft anzunehmen sei, der siebente Grad. Doch wurde von Innocenz III. der vierte Grad festgestellt. Vergl. Decret. Gregor. IV .lib. IV. tit. 14. c. 8. 9. Ebenso auch der römische Katechismus a. a. O. — In Betreff der geistlichen Verwandtschaft als vernichtenden Ehehindernisses vergl. z. B. Scot. sentt. lib. IV. dist. 42. qu. un.

249) Raban. Maur. (Gratian. P. II. caus. 27. qu. 2. c. 29.). — Alex. III. ad episc. Ambian. (c. a. 1180.) in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 15. c. 2. u. 3. — Coelestin. III. (c. a. 1195.) ibid. c. 5. — Scot. dist. 34. qu. un. dist. 42. qu. un. — Als gültig wurde die Ehe im Falle der Impotenz des einen Ehegatten nur dann angesehen, wenn sich nachweisen ließ, daß der andere vor Schließung derselben Kenntniß davon gehabt habe (vergl. Lucii III. decret. c. a. 1181. in Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 15. c. 4.), oder nach erfolgtem Concubitus. Vergl. Gratian. P. II. Caus. 27. qu. 2. c. 29. annot.: Ecce impossibilitas coëundi, si post carnalem copulam inventa fuerit in aliquo, non solvit conjugium. Si vero ante carnalem copulam deprehensa fuerit, liberum facit mulieri alium virum accipere. Unde apparet, illos non fuisse conjuges. Alioqui non liceret eis, ab invicem discedere. Demgemäß nahm man denn auch an, daß Personen noch unreifen Alters unfähig seien zur Eingehung einer Ehe. Vergl. Alexand. III. ad episc. Bathon. (c. a. 1170.) ibid. tit. 2. c. 8. Vergl. Petr. Lomb. dist. 36. D. — Scot. dist. 36. qu. 2.

250) Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 9. c. 2. — Gratian. P. II. Caus. 29.

Verwandtschaft mit einander verbunden seien[248]), 2. daß ein wirklich eheliches Verhältniß nicht durch die Impotenz des einen der beiden Ehegatten unmöglich gemacht sei[249]), 3. daß keiner von beiden vor Eingehung der Ehe über die Person und den wahren Stand des andern im Irrthum gewesen[250]), 4. daß keiner von beiden bereits durch ein Ordensgelübde gebunden sei[251]), endlich 5. daß der Mann nicht bereits eine höhere Weihe empfangen habe[252]). Fand einer dieser Fälle statt, so wurde dieß nicht nur als Hinderniß zur Eheschließung angesehen, sondern auch die bereits äußerlich geschlossene Ehe wurde für in Wahrheit nicht bestehend gehalten, da Personen dieser Art nicht fähig seien, eine wahre Ehe einzugehen.

b) Wie man, der bisherigen Darstellung gemäß, damit die Sakramente zu Stande kommen, auf Seiten des Empfängers eine, bei den verschiedenen Sakramenten zum Theil verschiedene, Capacitas verlangte, so verlangte man auf des Empfängers Seite nicht minder auch eine gewisse *Voluntas*, d. h. den *Consensus* oder die *Intentio suscipiendi*, entsprechend der Intentio, welche seitens des Ministers erforderlich

---

qu. 1: Non omnis error consensum excludit. Sed error alius est personae, alius fortunae, alius conditionis, alius qualitatis. — Error fortunae et qualitatis conjugii consensum non excludit. Error vero personae et conditionis conjugii consensum non admittit. — Petr. Lomb. dist. 30. A.

251) In älterer Zeit wurden die Ehen Solcher, welche bereits das Mönchsgelübde abgelegt hatten, zwar für unerlaubt gehalten und zu hindern gesucht, die thatsächlich eingegangenen Ehen derselben jedoch als gültig anerkannt. Vergl. Augustin. de bono viduitatis ad Julianam viduam c. 4: Quidam nubentes post votum asserunt adulteros esse. Ego autem dico, quod graviter peccent, qui tales dividunt. So auch Theodorus Cantuar. in poenitent. (c. a. 670.) b. Gratian. P. I. dist. 27. c. 3. In späterer Zeit wurde die Ansicht hierüber eine strengere, indem dergleichen Ehen für geradezu nichtig angesehen wurden. So schon das Concil. Turon. II. (a. 567.) can. 15. Aus der folgenden Zeit z. B. Urban. II. (c. a. 1090.) bei Gratian. P. I. dist. 27. c. 8. — Concil. Lateran. II. (a. 1139.) c. 7. Von den Scholastikern z. B. Thomas Aqu. dist. 34. qu. 1. art. 1. — Scotus dist. 38. qu. un. — Durand. dist. 37. qu. 1. Doch unterschied man zwischen einem einfachen Keuschheits-Gelübde und einem feierlich abgelegten Ordensgelübde, und nahm an, daß nur letzteres die Ehe annullire. Vergl. Gratian. P. I. dist 27. c. 8. annot.: Hic distinguendum est, quod voventium alii sunt simpliciter voventes, de quibus Augustinus et Theodorus locuti sunt, alii sunt, quibus post votum benedictio accedit consecrationis vel propositum religionis. So auch Alexand. III. ad Vigoriens. episc. (c. a. 1180.) nach dem Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 6. c. 3. Ders. ad episc. Lucen. (ibid. c. 4.), und Innocent. III. ad episc. Libon. et Colimbriens. (c. a. 1212.) ibid. c. 7.

252) Vergl. die angeführte Bestimmung Urbans II., ferner Alexand. III. epist. ad archiepisc. Rhemens. (c. a. 1180.) (Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 6. c. 1.). Idem ad episc. Cenoman. (ibid. c. 2.). — Thom. Aquin. dist. 34. qu. 1. art. 1. dist. 37. qu. 1. art. 1. — Scot. dist. 37. qu. un. (Op. Oxon.). Doch urtheilte so nur die abendländische Kirche, während nach den Bestimmungen der morgenländischen auch mit den höheren klerikalen Stufen, mit Ausnahme der bischöflichen, die Ehe zusammenbestehen konnte. Cf. Metroph. Critop. Conf. c. 11. p. 111. — Jerem. in Act. Wirtemb. p. 129.

war [253]). Doch würde man sich irren, wenn man meinte, daß die Forderung der Intention seitens des Empfängers denselben Grund gehabt habe, als die seitens des Ministers, und daß überhaupt beide Intentionen, die auf Seiten des Empfängers und die auf Seiten des Ministers, völlig mit einander in Parallele zu stellen seien. Denn während man bei letzterer, wie bereits früher entwickelt, wesentlich das Interesse hatte, den Gedanken auszusprechen, daß die Sakramente nicht schon durch Vollziehung der äußeren Handlung, sondern nur durch die Einsetzung Christi ihre sakramentliche Natur erhalten, hat die Forderung der Intention, von welcher hier die Rede ist, eigentlich nur den Zweck, hervorzuheben, daß die zum Heil des Menschen bestimmten Sakramente nur da zu Stande kommen, wo der Mensch sich ihnen gegenüber als Mensch, d. h. als vernünftiges und freies Wesen, verhalte, daß Gott seine Sakramente Niemandem aufdränge, und darum nur da Sakramente sein lasse, wo der Mensch dieselben nicht zurückweise. Uebrigens beurtheilte man die verschiedenen Sakramente hinsichtlich des Grades der Intention, welche man auf Seiten des Empfängers zu ihrem Zustandekommen forderte, nicht ganz gleich. Zur Entstehung der Eucha-

---

253) Durand. dist. 4. qu. 4. §. 4: Sicut ad sacramentum requiritur intentio ministri ad conferendum, sic requiritur intentio suscipientis, ut recipiat ipsum, vel propria, si sit adultus, vel aliena, si sit parvulus. Sed deficiente intentione ministri conferentis nullum est sacramentum. Ergo deficiente intentione suscipientis nullum est sacramentum.

254) Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 45. membr. 1. art. 1. u. 2. — Thom. Aqu. Summ. P. III. qu. 80. art. 3. — Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1. — Anders freilich dachte hierüber Petr. Lomb. dist. 13. A. — Innocent. III. (de myst. missae IV, 21.). — Bonavent. dist. 13. art. 2. qu. 1.

255) Innocent. III. (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 42. c. 3.): Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex, originale scil. et actuale, originale, quod absque consensu contrahitur, actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu contrahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti, actuale vero, quod consensu contrahitur, sine consensu minime relaxatur. — Inter invitum et invitum, coactum et coactum non absurde distinguunt, quod is, qui terroribus absque suppliciis violenter attrahitur et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis (sicut et is, qui ficte ad baptismum accedit) characterem suscipit Christianitatis impressum, et ipse tamquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est ad observantiam fidei Christianae. — Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere, quam minime consentire. Dormientes autem et amentes, si, priusquam amentiam incurrerent aut dormirent, in contradictione persisterent, quia in eis intelligitur contradictionis propositum perdurare, etsi fuerint sic immersi, characterem non suscipiunt sacramenti. Secus autem, si prius catechumeni extitissent et habuissent propositum baptizandi, unde tales in necessitatis articulo consuevit ecclesia baptizare. Tunc ergo characterem sacramentalis imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem. — Thom. Aqu. dist. 4. qu. 3. art. 1. u. 2. — Scot. dist. 4. qu. 4. — Biel dist. 4. qu. 2. art. 2. concl. 1. u. 2: Sufficit habitualis consensus. Et quamvis intentio habitualis tantum non sufficiat in baptizante ad causandum effectum i. e. ad ministrandum sacramentum, potest

ristie konnte man natürlich eine solche Intention überhaupt nicht verlangen, da man von der Ansicht ausging, daß diese ganz unabhängig vom Empfang ihre Wirklichkeit habe, der Empfang selbst nur als applicatio sacramenti anzusehen sei, welche ebenso am Thier, als am Menschen vor sich gehen könne[254]. Von den übrigen Sakramenten dagegen, welche erst durch den Empfang zu Stande kommen, urtheilte man, daß bei denen, welche einen Charakter mittheilen, nämlich bei der Taufe[255], Confirmation[256] und Ordination[257] eine negative Intention des Empfängers, d. h. das Nichtvorhandensein ausdrücklichen Widerspruches desselben ausreiche, daher man denn nicht zweifelte, daß sie, selbst die Ordination[258], auch dann nicht unkräftig seien, wenn sie Kindern oder gar Wahnsinnigen ertheilt werden. Ja in Bezug auf die Taufe und Ordination waren Manche sogar der Meinung, daß sie selbst dann wahre Sakramente seien, wenn sie zwangsweise ertheilt werden[259], eine Ansicht, die jedoch von der großen Mehrzahl der Kirchenlehrer zurückgewiesen wurde. Dagegen forderte man behufs des Zustandekommens der Buße[260], der letzten Oelung[261] und der Ehe[262] einen positiven *Consensus* des Empfängers und

tamen esse sufficiens dispositio ad suscipiendum sacramentum. Cf. art. 3. dub. 5. — Catech. Roman. P. II. c. 2. qu. 26. 29. 30.

256) Scot. dist. 7. qu. 1. — Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1.

257) Scot. dist. 25. qu. 2. — Biel dist. 25. qu. 1. concl. 8: Ex parte ordinandi non videtur aliud requiri nisi non repugnantia subjecti. — Sufficit, quod non habeant voluntatem positive contrariam, ita quod velint non suscipere. Cf. concl. 4: Quod aliquis possit ordinari, sufficit ex parte subjecti capacitas, ut puta homo masculus, qui non est contrarie invitus et involuntarius ad ordinis susceptionem.

258) Biel l. l. concl. 8. — Cat. Rom. P. II. c. 7. qu. 27.

259) Concil. Tolet. IV. (a. 633.) can. 57. — Conc. Tolet. XII. can. 9. — Bekannt ist, daß der Frankenkönig Dagobert (628—638.) die nichtchristlichen Einwohner von Gent zur Taufe zwang, ebenso Karl der Gr. die Sachsen, in Bezug auf welche er das Gesetz gab: Si quis deinceps in gente Saxonum inter eos latens non baptizatus se abscondere voluerit et ad baptismum venire contempserit paganusque manere voluerit, morte moriatur (Capit. III. a. 769.). Cf. Innocent. III. l. l.: Sunt nonnulli, qui dicunt, quod sacramenta, quae per se sortiuntur effectum, ut baptismus et ordo caeteraque similia non solum dormientibus et amentibus, sed invitis et contradicentibus, etsi non quantum ad rem, quantum tamen ad characterem conferuntur, cum non solum parvuli, qui non consentiunt, sed et ficti, qui, quamvis non ore, corde tamen dissentiunt, recipiant sacramentum.

260) Scot. dist 14. qu. 4. dist. 20. qu. un. — Biel dist. 16. qu. 1. art. 2. concl. 3: Requiruntur necessario ad esse sacramenti confessio peccatoris, absolutio sacerdotis, intentio utriusque, illius recipiendi, istius conferendi, quod intendit ecclesia.

261) Scot. dist. 23. qu. un.

262) Petr. Lomb. dist. 27. C. dist. 29. A. B. — Alex. III. ad episc. Papiens. c. a. 1170. (Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 1. c. 14. u. 15.). — Honor. III. ad episc. Berguens. (c. a. 1225.) (das. c. 28.). — Scot. dist. 42. qu. un. — Durand. dist. 6. qu. 2: Nullum est matrimonium, si deficiat interior consensus vel intentio animorum, quantumcunque fiat exterius expressio verborum.

erklärte die ohne diesen Consensus geschehene Vollziehung dieser Sakramente für nichtig [263]).

c) Ferner ist bei mehreren Sakramenten, nämlich bei der Buße und Ehe zu ihrem Zustandekommen auch eine äußere Thätigkeit der Empfänger erforderlich [264]), nämlich bei der Buße das Bekenntniß der Todsünden vor dem Priester [265]), bei der Ehe die durch Worte oder Zeichen sich kundgebende Einwilligung der Brautleute [266]). Ob zum vollen Bestehen des Ehesakramentes außerdem auch noch die commixtio sexuum gehöre, darüber bestand bis zum Ende des 12. Jahrhunderts verschiedene Ansicht. Die Einen sagten, daß zu einer vollen Ehe der concubitus wesentlich gehöre, und daß daher auch erst mit diesem die eigentliche Ehe ihren Anfang nehme. Eine Ehe, bei welcher

263) Auch die Taufe der Erwachsenen rechnete man nicht selten hierher. Vergl. Biel dist. 4. qu. 2. art. 3. dub. 5: Ad susceptionem baptismi non sufficit ex parte suscipientis, quod non inveniatur obex contrariae voluntatis, sed requiritur intentio suscipiendi baptismum directa vel interpretativa. — Was die Ehe betrifft, so war übrigens in älterer Zeit die Ansicht eine andere als später. Denn während früher auch Wahnsinnige gültige Ehen schließen konnten (Gratian. P. II. Caus. 32. qu. 7. c. 26.), wurde nach späterem Recht eine solche Ehe ebenso, wie die von Personen noch unreifen Alters geschlossenen (Cat. Rom. P. II. c. 8. qu. 3.), für nichtig erklärt, da ein eigentlicher Consensus bei ihnen nicht möglich sei (Decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 1. c. 24.).

264) Albert. M. dist. 26. art. 14. — Thom. dist. 14. qu. 1. art. 1: In sacramentis quaedam non requirunt actum ejus, qui sanctificatur, quantum ad substantiam sacramenti, nisi per accidens sicut removens prohibens, sicut patet in baptismo et confirmatione et hujusmodi. Quaedam autem requirunt essentialiter et per se actum ejus, qui sacramentum recipit, ad essentiam sacramenti, sicut patet in poenitentia et matrimonio. Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 20: Sicut in medicinis corporalibus quaedam consistunt in sola passione curati, ut est sectio vulneris, quaedam vero in actione ejusdem, ut est exercitatio corporis, ita in sacramentis quaedam consistunt in passione ejus, qui sanctificatur et non in actione nisi per accidens, ut baptismus, confirmatio, eucharistia, extrema unctio, ordo; quaedam vero consistunt essentialiter in actu ejus, qui sanctificatur, ut alia duo sacramenta, scil. poenitentia et matrimonium.

265) Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 1. dist. 16. qu. 1. art. 2. concl. 3. — Doch bestand hierin nicht Einstimmigkeit, da Manche wie Petrus Lombardus, Thomas und Durandus auch schon die innere Reue, wenn sie nur wahrer Natur sei und die Absicht der confessio und satisfactio in sich schließe, für ausreichend erklärten, um des Segens des Sakramentes theilhaftig zu werden.

266) Petr. Lomb. dist. 27. C. — Innocent. III. ad episc. Brixiens. (a. 1212.) in decret. Gregor. IX. lib. IV. tit. 1. c. 25. — Thom. dist. 28. qu. 1. art. 3.

267) Gratian. P. II. caus. 27. qu. 2. c. 39. Not.: Juxta hanc distinctionem intelligenda est illa auctoritas Augustini: „Non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse commixtio sexus.“ Ad „matrimonium“ perfectum subintelligendum est: tale videlicet, quod habeat in se Christi et ecclesiae sacramentum. Ita et illud Leonis papae intelligendum est. Sed objicitur illud Augustini: „Inter Mariam et Joseph fuit perfectum conjugium.“ Sed perfectum intelligitur non ex officio, sed ex iis, quae comitantur officium conjugii, ex fide videlicet, prole et sacramento. Quae omnia inter Christi parentes fuisse auctoritate Augustini probantur. Cuncta ergo, quae de non se

ein concubitus nicht stattgefunden, sei weder für unauflöslich noch für ein Sakrament zu halten[267]). Man berief sich dafür namentlich auf Aussprüche des Ambrosius[268]), Augustinus[269]) und Leo's des Großen[270]). Die Anderen dagegen meinten, daß die Ehe mit dem consensus per verba expressus de praesenti seitens der Brautleute ihren vollen Anfang nehme, und daß eine solche Ehe für vollkommen und unauflöslich zu halten sei, auch wenn eine commixtio sexuum nicht stattfinde[271]). Zur Begründung berief man sich a) darauf, daß ja sonst das Verhältniß des Joseph und der Jungfrau Maria nicht für eine volle Ehe angesehen werden könnte, b) auf eine Reihe von Auctoritäten, wie Ambrosius[272]), Augustinus[273]), Gregor den Großen[274]), Isi-

---

parando conjugio inducta sunt, de perfecto intelliguntur, quod sponsali conventione est initiatum et officio corporalis commistionis est consummatum. Illa vero, quibus separabile conjugium ostenditur, de initiato intelliguntur, quod nondum officio sui perfectum est. — Petr. Lomb. dist. 27. F.: Quidam asserunt, verum conjugium non contrahi ante traductionem et carnalem copulam, nec vere conjuges esse aliquos, antequam intercedat commixtio sexus, sed a prima fide desponsationis vir sponsus et mulier sponsa est, non conjunx. Sponsos autem et sponsas conjuges frequenter appellari dicunt, non quia sint, sed quia futuri sunt, cujus rei sponsionem invicem fecerunt.

268) De patriarch. lib. I.: In omni matrimonio conjunctio intelligitur spiritualis, quam confirmat et perficit conjunctorum commixtio corporalis. — epist. 66. ad Paternum: Si quis desponsata sibi et tradita utatur, rite conjugium vocatur.

269) Soliloq. (Petr. Lomb. dist. XXVI. G.): Non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum.

270) Epist. 167, 4. (ad Rusticum): Cum societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter commixtionem sexuum non habeant in se nuptiae conjunctionis Christi et ecclesiae sacramentum, non dubium est, illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum qua docetur non fuisse nuptiale ministerium. — Dieselben Worte werden auch später oft wiederholt, z. B. von Rabanus Maur. poenit. lib. c. 8. p. 158. und in einer collectio canonum poenitentialium aus dem 9. Jahrh. b. d'Acherii Spicil. Tom. I. p. 607. sqq.

271) Petr. Lomb. dist. 27. C.: Efficiens causa matrimonii est consensus per verba expressus de praesenti. — J.: In ea desponsatione, ubi est consensus de praesenti, conjugium contrahitur, et ab illius desponsationis prima fide veri conjuges appellantur. — dist. 30. C.: Ambrosius dicit, perfectum fieri conjugium per carnalem copulam. Sed intelligendum est conjugium perfici commixtione corporali, non quantum ad veritatem vel sanctitatem conjugii, sed quantum ad significationem, quia perfectius unionem Christi et ecclesiae tunc figurat. — dist. 26. G.: Inter Mariam et Joseph non fuisse conjugium vel non fuisse perfectum, nefas est sentire. Tanto enim sanctius fuit atque perfectius, quanto a carnali opere immunius.

272) De institutione virginis c. 6: Cum initiatur conjugium, tunc conjugii nomen adsciscitur. Non enim defloratio virginitatis facit conjugium, sed pactio conjugalis. Denique cum jungitur puella, conjugium est, non cum viri admixtione cognoscitur.

273) De nuptiis et concup. lib. I. c. 11: Conjunx vocatur a prima fide desponsationis, quam concubitu non cognoverat Joseph nec fuerat cogniturus, nec perierat nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi nec fuerat nec futura erat ulla carnis commixtio.

274) Ad Theotistam Patriciam lib. IX. epist. 39: Sunt qui dicunt religionis

dorus[275]), Nicolaus[276]) und Andere[277]). Eine Einigung der Ansichten wurde erst herbeigeführt durch Alexander III.[278]) und Innocenz III.[279]), welche bestimmten, daß allerdings erst durch die Copula carnalis die Ehe zur vollen Wahrheit werde, und daß daher auch nur, wenn letztere geschehen, die Ehe als unauflösbar betrachtet werden könne. In Folge dieser Bestimmungen urtheilten nun auch die meisten Scholastiker, daß vor der commixtio sexuum die Ehe zwar schon Ehe, aber noch nicht vollendete Ehe sei, daß nämlich vor derselben nur erst ein geistiges Band die Ehegatten mit einander verknüpfe, das daher auch schon durch den geistlichen Tod, d. h. durch Ablegung eines Ordensgelübdes seitens des einen der beiden Ehegatten, aufgelöst werde. Nach der commixtio sexuum sei dagegen die Ehe wahres und volles Sakrament, weil wahres und volles Abbild des unauflöslichen Verhältnisses Christi zur Kirche, und könne darum

causa conjugia debere dissolvi. Verum sciendum est, quia, etsi hoc lex humana concessit, lex tamen divina prohibuit. Per se enim Veritas dicit: „Quod deus conjunxit, homo non separet.“ Qui etiam ait: „Non licet dimittere uxorem excepta causa fornicationis.“ Quis ergo huic coelesti legislatori contradicat? Scimus, quia scriptum est: „Erunt duo in carne una.“ Si ergo vir et uxor una caro sunt, et religionis causa vir uxorem dimittit vel mulier virum in hoc mundo remanentem vel etiam fortasse ad illicita vota migrantem, quae est ista conversio, in qua una eademque caro ex parte transit ad continentiam et ex parte remanet in pollutione? Si vero utrisque conveniat continentem vitam ducere, hoc quis audeat accusare? quando certum est, quod omnipotens deus, qui minora concessit, majora non prohibuit. — Si vero continentiam, quam vir appetit, uxor non sequitur, aut quam uxor appetit, vir recusat, dividi conjugium non potest etc. — Idem ad Hadrianum Pannormitanum notarium lib. IX. epist. 44: Etsi mundana lex praecipit conversionis gratia utrolibet invito posse solvi conjugium, divina tamen lex fieri non permittit. Nam excepta fornicationis causa vir uxorem dimittere nulla ratione conceditur, quia, postquam copulatione conjugii viri atque mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti et ex parte in seculo remanere. — Idem ad Urbicum abbat. lib. V. epist. 49. (Gratian. P. II. Caus. 27. qu. 2. c. 19. 21. 25.).

275) Etymol. lib. IX. c. 7: Conjuges verius appellantur a prima desponsationis fide, quamvis adhuc ignoretur inter eos conjugalis concubitus.

276) Ad Carolum Regem (a. 868.) (Gratian. l. l. c. 26.).

277) Ex VIII. Synodo (Gratian. l. l. c. 22.): Si quis conjugatus vult converti ad monasterium, non est recipiendus, nisi prius a conjuge castimoniam profitente fuerit absolutus. — Ex synodo Eugenii II. a. 826. (Gratian. l. l. c. 23.).

278) Ad Salernitanum archiepisc. c. a. 1180: Verum post consensum legitimum de praesenti licitum est alteri altero etiam repugnante eligere monasterium (sicut sancti quidam de nuptiis vocati fuerunt), dummodo carnalis commixtio non intervenerit inter eos, et alteri remanenti (si commonitus continentiam servare noluerit) licitum est ad secunda vota transire. Quia cum non fuissent una caro simul effecti, satis potest unus ad deum transire et alter in seculo remanere. — Ad Brixiens. episc. (c. a. 1180.): Quod dominus in evangelio dicit, non licere viro, nisi ob causam fornicationis uxorem suam dimittere, intelligendum est secundum interpretationem sacri eloquii de his, quorum matrimonium carnali copula est

auch nur durch den leiblichen Tod des einen der beiden Ehegatten getrennt werden [280]. Das Concil von Trient und der römische Katechismus stehen in diesem Punkte mit sich selbst im Widerspruch, indem sie einerseits lehren, daß jede wahre Ehe unauflöslich sei [281], daß aber zur Wahrheit der Ehe der concubitus nicht gehöre [282], andererseits, daß eine Ehe, bei welcher ein concubitus nicht stattgefunden, durch Ablegung des Mönchsgelübdes seitens des einen der beiden Ehegatten aufgelöst werde [283], wodurch thatsächlich der erstere Satz wieder aufgehoben und der concubitus als erst die Wahrheit und Unauflöslichkeit der Ehe herstellend bezeichnet wird.

d) Dagegen war allgemein angenommen, daß die religiöse und sittliche Beschaffenheit des Empfängers, sowie sein Verhältniß zur Kirche für das Zustandekommen des Sakramentes ohne Be-

---

consummatum, sine qua consummari non potest. (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 32. c. 2. u. 7.).

279) Ad Lugdunens. archiepisc. (c. a. 1210.): Nos nolentes a praedecessorum nostrorum vestigiis declinare, qui respondere consulti, antequam matrimonium sit per carnalem copulam consummatum, licere alteri conjugum, reliquo inconsulto, ad religionem transire, ita quod reliquus ex tunc legitime poterit alteri copulari, hoc ipsum tibi consulimus observandum in articulo praenotato. (Decret. Greg. l. l. c. 14.).

280) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 9. c. 2. qu. 2. fol. 45: Matrimonium, in quantum consummatum est per carnalem copulam, significat unionem filii dei ad humanam naturam. Haec autem est indissolubilis, — et propter hoc matrimonium consummatum per carnalem copulam indossolubile est nisi per mortem corporalem. Quia vero conjunctio Christi ad fidelem animam est dissolubilis, propter hoc matrimonium, quod est tantum initiatum et spirituale, dissolnbile est. — Thom. Aquin. dist. 30. qu. 2. art. 2: Duplex est perfectio matrimonii. Una quantum ad esse ipsius, quae fit per consensum verbis de praesenti expressum, et tali perfectione matrimonium beatae virginis perfectum fuit. Alia est perfectio quantum ad operationem, et sic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula. — dist. 26. qu. 2. art. 1. 4. dist. 27. qu. 1: Conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quid imperfectum (? quidem perfectum) quantum ad esse primum, sed non consummata quantum ad actum secundum, qui est operatio, et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet. — Ante carnalem copulam est inter conjuges tantum spirituale vinculum, sed post est inter eos etiam vinculum carnale. Et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis ante carnalem copulam solvitur, quia religio est mors quaedam spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit deo. — Scot. dist. 28. qu. un. — Biel dist. 25. qu. 2. art. 2. prop. 8.

281) Conc. Trident. sess. XXIV.

282) Cat. Rom. P. II. c. 8. qu. 8: Matrimonii naturam et vim in vinculo et obligatione sitam esse, ac praeter consensum, ut verum matrimonium existat, concubitum necessario non requiri.

283) Conc. Trident. l. l. can. 6: Si quis dixerit, matrimonium ratum, non consummatum, per sollemnem religionis professionem alterius conjugum non dirimi, anathema sit.

deutung sei[284]). Nur das Sakrament der Buße[285]) und das der **letzten Oelung**[286]) nahm man aus, indem man lehrte, daß diese Sakramente eine andere Wirkung als die Gnadenwirkung nicht haben, diese aber wenigstens in gewissem Maße von der Disposition des Empfängers abhängig sei. Auch die **Ordination** betrachtete man mitunter dann für nichtig, wenn der Empfänger sich durch Simonie in ihren Besitz gesetzt hatte[287]).

Eilfter Abschnitt.

Wirkung der Sakramente.

Nach der einstimmigen Lehre der Kirche ist das Sakrament nicht bloß **Zeichen und Bild einer heiligen Sache**, sondern hat auch

284) Augustin. de bapt. c. Donat. lib. III. c. 14. §. 19: Nec interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat et quali fide imbutus sit ille, qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quaestionem nihil interest. — lib. IV. c. 21. §. 28: Non auget aut minuit baptismatis sanctitatem vel bonum vel malum hominis meritum. Cf. Epist. 43. §. 24. u Contr. epist. Parmen. lib. II. c. 16. — Petr. Damian. Tom. III. lib. gratiss. c. 6. 9. — Goffrid. Vindocin. tract. de corp. et sang. dom. (Magn. Bibl. Tom. XV. p. 544.). — Thom. dist. 4. qu. 3. art. 2. dist. 6. qu. 1. art. 3: Sacramentum percipit aliquis, etiam si non credat. — Biel dist. 6. qu. 1. art. 3. dub. 6. dist. 25. qu. 1. art. 2. concl. 1.

285) Thom. dist. 22. qu. 2. art. 2: In poenitentia impeditur omnis effectus absolutionis per indispositionem voluntatis. Zwar scheint dem entgegen zu sein, wenn Biel dist. 16. qu. 1. art. 2. concl. 3. sagt: Sine contritione et satisfactione potest esse poenitentia sacramentum, ut patet de ficte poenitente et de satisfactionem sibi impositam negligente. In utroque verum est sacramentum ejus sc. absolutio, licet deficiat res sacramenti sc. peccati remissio. Allein thatsächlich sagt doch hiermit Biel gerade, daß in solchem Falle das Sakrament nicht zu Stande komme. Denn wenn ein Sakrament gar keine Wirkung ausübt, die res desselben ganz fehlt, kann es eben nicht als Sakrament, sondern nur als eine leere Ceremonie angesehen werden. Dasselbe erkennt auch Duns Scotus an, wenn er zwar nicht die contritio oder attritio, wohl aber das non ponere obicem verlangt, wenn die absolutio nicht ohne alle Wirkung bleiben soll. Cf. dist. 14. qu. 4. (Op. Oxon.).

286) Thom. dist. 23. qu. 2. art. 2. — Scot. dist. 23. qu. un. (Op. Oxon.): Nullus est capax istius sacramenti digne, nisi sit in gratia. Istud enim sacramentum non est remedium acquirendi gratiam, quia ad hoc sunt tantum baptismus et poenitentia. Ex hoc excluduntur, qui non habent materiam poenitentiae, saltem qui non habent poenitentiam de venialibus.

287) Concil. Chalced. (a. 451.) c. 2. — Urban. II. in concilio Placentino c. 3. 4. (a. 1095.) bei Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 108: Qui scienter se a Simoniacis consecrari (imo execrari) permiserit, eorum consecrationem omnino irritam esse decernimus. — Nicol. II. (a. 1059.) ebendas. c. 107. — Gregor. VII. (a. 1078.) ebendas. c. 113. Ordinationes, quae interveniente pretio vel precibus vel obsequio alicui personae ea intentione impenso, vel quae non communi con-

eine gewisse Kraft, übt eine gewisse Wirksamkeit auf den Empfänger aus, ist also nicht bloß *signum*, sondern auch *causa sacrae rei*. In diesem Sinne sprachen sich schon die apostolischen Väter über die Taufe und das heilige Abendmahl aus [1]). Dasselbe gilt von Justin dem Märtyrer [2]), Clemens von Alexandrien [3]), Irenäus [4]) und Tertullian [5]). Letzterer unterschied auch bereits ausdrücklich zwischen dem actus carnalis und dem effectus spiritalis der Sakramente [6]). Aehnlich Cyprian [7]), Cyrill von Jerusalem [8]), Gregor von Nazianz [9]), Gregor von Nyssa [10]), Cyrill von Alexandrien [11]). Noch deutlicher sprach sich hierüber Augustinus [12]) und die folgenden Kirchenlehrer [13]) aus.

Ueber die Eigenthümlichkeit der sakramentlichen Wirkung im Allgemeinen sprach sich zuerst Augustinus aus. Er hebt nicht nur her-

---

sensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt, et ab iis, ad quos consecratio pertinet, non comprobantur, falsas esse dijudicamus, quoniam, qui taliter ordinantur, non per ostium, id est Christum, intrant, sed ut ipsa veritas testatur, fures sunt et latrones. — Calixt. II. (a. 1123.) ebendas. c. 10. — Algeri lib. de misericordia et justitia P. III. c. 45. — Petr. Lomb. dist. 25. E. Doch stimmten hiermit nicht Alle überein. Vergl. z. B. Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. X. c. 3.

---

1) Barnab. c. 11. — Hermas lib. I. vis. III. c. 3. lib. II. mand. IV. c. 3. cf. lib. III. sim. IX. c. 16. — Ignatii epist. ad Ephes. 20. ad Philad. 4.

2) Apol. I, 61. 66. dial. c. Tryph. c. 29.

3) Cohort. ad gentes p. 79. Paed. I, 6.

4) Adv. haer. III. 17, 2. IV. 18, 4. V. 2, 3.

5) De bapt. c. 4: Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.

6) De bapt. c. 2. und c. 7: Sic et in nobis carnaliter currit unctio, sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur. Cf. de resurrect. carnis c. 8.

7) Epist. 70. 73. 74.

8) Cat. III. §. 4. XXI. §. 3. 9) Orat. 40.

10) De scop. Christ. p. 299. (edit. Paris. a. 1638.). — Orat. catech. 33. p. 95. C. (edit. Krabing. Monach. 1838.).

11) Comment. in Joann. T. IV. 147.

12) Serm. 292. (T. V. p. 770.): Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem. — Contr. Faust. XIX. c. 16. (T. VIII. p. 228.): donum spiritale, quod per ista insinuatur. c. 11. (p. 227.): Sacramentorum vis inenarrabiliter valet plurimum et ideo contemta sacrilegos facit. Impie quippe contemnitur, sine qua non potest perfici pietas. Cf. de bapt. contr. Donat. lib. VI. c. 26. (T. IX. p. 119.). — ex serm. octav. Pasch. §. 4. (T. V. p. 1062.).

13) Isidor. Hispal. etymol. lib. VI. c. 19. §. 30., wo von secretae virtutes sacramentorum, von einem operari derselben geredet wird. — Theodulph. Aurel. de ordine bapt. (Bibl. max. T. XIV. p. 9 sqq.). — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. — Paschas. Ratbert. de corp. et sang. dom. c. 3. (Bibl. max. T. XIV. p. 732): res gesta visibilis longe aliud invisibile intus operatur. — Spiritus sanctus manens in corpore Christi latenter haec omnia sacramentorum

vor, daß die Sakramente eine geistige Frucht schaffen [14]), geistige Gaben dem Menschen mittheilen [15]), sondern beschreibt auch an verschiedenen Stellen genauer diese Gaben. So sagt er, daß sie dazu bestimmt seien, dem Menschen Heilung und Tröstung zu bringen [16]), daß durch sie die Wahrheit ihm zum Bewußtsein gebracht [17]), die Frömmigkeit vollendet [18]), Gnade und ewiges Leben ihm mitgetheilt werde [19]). Dabei hebt er jedoch hervor, daß die Sakramente, wenn sie gleich dazu bestimmt seien, diese Wirkungen hervorzurufen, dieselben doch nicht in allen Fällen wirklich hervorrufen, sondern mitunter gerade das Gegentheil, nämlich Verdammniß und ewiges Verderben [20]). Augustinus betrachtet also die Sakramente hinsichtlich ihrer thatsächlichen Wirkung nicht bloß als Gnadenmittel, sondern auch als Mittel, durch welche der Mensch dem göttlichen Zorne anheimfallen könne. Als das aber, wovon es abhänge, ob das Eine oder das Andere der Fall sei, bezeichnet er die subjective Beschaffenheit des Empfängers [21]).

Betrachtet man alles dies näher, so kann nicht zweifelhaft sein, daß das, was die Sakramente unmittelbar mittheilen, von Augustinus eigentlich als etwas ganz Unbestimmtes, Indifferentes gedacht wird, nämlich als eine allgemeine göttliche Kraft, welche, an sich ohne positive Qualität, erst in dem Empfänger, und zwar durch die religiös-sittliche

---

mystica sub tegumento visibilium pro salute fidelium operatur etc. — Ratramn. de corpor. et sang. dom. p. 61. (ed. Steinf. 1601.). — Humbert. card. adv. Simoniacos lib. I. c. 15. (Martene, thes. T. V. p. 667.) cf. lib. II. c. 39. p. 756. — Lanfrank. de celanda conf. (edit. Paris. 1648.) p. 381: Visibilia namque sacramenta et operantur et significant invisibilia. — Algeri lib. de misericordia et justicia P. I. c. 48. (Martene T. V. p. 1042.) P. III. c. 2. (p. 1099.). — Hug. a St. Vict. de sacram. leg. nat. et script. p. 414. — Summ. sentt. tr. 4. c. 1. — Petr. Lomb. sentt. lib. IV. dist. 1. B. — Albert. M. dist. 1. art. 2. u. 13. — Thom. Aquin. summ. qu. 60. a. 1. qu. 61. art. 3. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 2. — Scot. op. Paris lib. IV. dist. 1. qu. 2. sch. 2. — Durand. dist. 1. qu. 1. dist. 8. qu. 1. dist. 14. qu. 3. — Occam. dist. 1. qu. 1. — Petr. ab Alliac. dist. 1. qu. 1. art. 3. — Biel dist. 1. qu. 1.

14) Serm. 292.

15) Contr. Faust. lib. XIX. c. 16.

16) Enarrat. in Psalm. 146. §. 8. (T. IV. p. 1224.): Quae sunt illa alligamenta? Temporalia sacramenta. Alligamenta medicinalia sunt contritionis nostrae sacramenta interim temporalia, quibus habemus consolationem.

17) De mendacio §. 40. (T. VI. p. 324.): Doctrina humanis verbis et corporeorum sacramentorum signaculis ipsam insinuat atque intimat veritatem.

18) Contr. Faust. lib. XIX. c. 11.

19) De bapt. contr. Donat. lib. V. c. 21. lib. VI. c. 26. Quaest. in Levit. T. III. P. I. p. 391. Enarr. in Psalm. 73. §. 2. (T. IV. p. 574. sq.) 77. §. 2. (p. 610.). Epist. 98. (ad Bonif.) §. 2. (T. II. p. 200.).

20) In Joann. evang. tr. 26. §. 11. (T. III. P. II. p. 360 sq.).

21) De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 10. §. 15. (T. IX. p. 76.): Sacramento suo divina virtus adsistit sive ad salutem bene utentium sive ad perniciem male utentium. — lib. IV. c. 2. §. 2. (p. 81.): Aqua ecclesiae fidelibus et salutaris et sancta est bene utentibus. — Male autem utentibus — ad supplicium geritur,

Beschaffenheit desselben, eine bestimmte Qualität erhalte. Die Sakramente wirken nach ihm unmittelbar weder Gnade noch Ungnade, sondern theilen dem Empfänger vielmehr überhaupt ein geistiges Geschenk mit, das je nach der subjectiven Beschaffenheit dieses in ihm sich in verschiedener Weise wirksam erweist, in dem Gottlosen und Sünder als eine Kraft, welche in ihm Tod und Verderben wirkt, in dem Gläubigen und Frommen als eine Kraft, welche Heil und ewiges Leben zur Folge hat. Diese Kraft wird aber als etwas, auch nachdem die äußere Handlung des Sakramentes vorübergegangen, in dem Empfänger Zurückbleibendes gedacht [22]). Eben darum lehrt Augustinus, daß ein Sakrament, auch wenn es anfangs wegen der Unbußfertigkeit des Empfängers in diesem die Gnade nicht wirken konnte, sondern nur das Verderben, doch nachträglich ihm noch zum Heil gereichen könne, falls nämlich der anfangs unbußfertige Empfänger nachträglich sich bekehre, zum Glauben gelange und dem Sündenleben entsage, ebenso wie ein Sakrament, welches anfangs heilsame Wirkungen ausübte, weil der Mensch es mit bußfertigem und gläubigem Herzen empfing, nachträglich zur Verdammniß ausschlagen könne, wenn nämlich der Mensch den früheren Glauben aufgebe oder einem unsittlichen Leben sich überlasse [23]). Augustinus nahm dies nicht bloß von einigen Sakramenten an, sondern von allen ohne Unterschied [24]), sogar von der

non ad praemium suffragatur. — De unitate ecclesiae c. 21. §. 57. (T. IX. p. 256.): Facile potestis intelligere et in bonis esse et in malis sacramenta divina, sed in illis ad salutem, in malis ad damnationem.

22) Contr. epist. Parmeniani lib. II. c. 13. §. 30. (T. IX. p. 30.): Constat, eam (sanctitatem sacramentorum) in perversis et sceleratis hominibus — impollutam atque inviolabilem permanere. — c. 16. §. 35. (p. 33.): ipsum sacramentum per se, etiam in perverso, qnem non ornabat, sed judicabat, integrum permaneret, et ideo nullo modo esset illius sacramenti violanda sanctitas, etiam cum esset illius hominis corrigenda perversitas. Cf. c. 12. §. 28. (p. 29 sq.). — De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 14. §. 19. (T. IX. p. 77.): illa sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata super eum integra manebat, sicut eam traditam acceperat, quamvis ipse in carnalis mentis vanitate constitutus aliud, cum baptizaretur, crederet, quam credere debuisset. Quapropter manifestum est, fieri posse, ut fide non integra integrum in quoquam maneat baptismi sacramentum. — De bono conjugali §. 32. (T. VI. p. 247.).

23) De bapt. contr. Donat. lib. VI. c. 26. (T. IX. p. 119.): Deus ipse sanctificat sacramentum suum, ut homini — postea quandoque ad se veraciter converso id ipsum valeat ad salutem, quod ad perniciem, nisi converteretur, valeret. Cf. lib. IV. c. 4. §. 5: Quomodo accipienti non prodest baptismus ei, qui saeculo verbis, non factis renuntiat, sic non prodest ei, qui in haeresi vel schismate baptizatur, utrique autem correcto prodesse incipit, quod ante non poterat, sed tamen inerat.

24) Contr. epist. Parmeniani lib. II. c. 12. §. 28. (T. IX. p. 30.): Sed si nos male facimus, ipsi explicent, quomodo sacramentum baptizati non possit amitti et sacramentum ordinati possit amitti, quoniam dicunt: recedens ab ecclesia baptismum quidem non amittit, jus dandi tamen amittit. S i e n i m u t r u m q u e

Ehe[25]), die er doch nur im weiteren Sinne für ein Sakrament ansah. Doch dachte er sich bei zwei Sakramenten, nämlich bei der Taufe und Ordination diese Kraft als eine für immer in dem Empfänger bleibende, weßhalb diese beiden an derselben Person in keinem Falle wiederholt werden dürfen[26]), während er, wie es scheint, annahm, daß dieselbe bei den übrigen Sakramenten mit der Zeit wieder verschwinde oder wenigstens ihre ursprüngliche Energie verliere, so daß diese, wie die Eucharistie und Handauflegung[27]), öfter empfangen werden können, um von Neuem der durch sie mitzutheilenden Kraft theilhaftig zu werden.

In ganz ähnlicher Weise als Augustinus sprachen sich auch die folgenden Kirchenlehrer bis auf Petrus Lombardus über die Wirkung der Sakramente aus. Auch sie unterschieden zwischen einer unmittelbaren und einer mittelbaren Wirkung derselben, indem sie lehrten, daß in jedem einzelnen Falle, in welchem überhaupt die Sakramente zu Stande kommen, diese dem Empfänger eine göttliche Kraft mittheilen, die aber, an sich qualitätslos, erst durch die subjektive Beschaffenheit

---

sacramentum est, quod nemo dubitat, cur illud non amittitur et illud amittitur? Neutri sacramento injuria facienda est. Wenn Augustinus in den zuletzt angeführten Worten die Unverlierbarkeit des Sakramentes der Ordination daraus folgert, daß sie nicht minder ein Sakrament sei als die Taufe, so geht daraus deutlich hervor, daß er die Fortdauer der durch das Sakrament mitgetheilten Kraft für etwas dem Sakrament als solchem Wesentliches ansieht.

25) De bono conjugali §. 6. (T. VI. p. 236.): Usque adeo foedus illud sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat, quando quidem, vivente viro et a quo relicta est, moechatur, si alteri nupserit, et ille hujus mali caussa est, qui reliquit. — §. 7. (p. 237.): Quid sibi velit tanta firmitas vinculi conjugalis? Quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicujus rei majoris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur, quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus inconcussum illis maneret ad poenam. — De nuptiis et concupiscentia lib. I. c. 10. §. 11. c. 17. §. 19. Vergl. oben Abschn. X. Anm. 193.

26) Contr. epist. Parmen. lib. II. c. 12. §. 28. (T. IX. p. 29.): Nam illud, quod quidam eorum veritate convicti dicere coeperunt: baptismum quidem non amittit, qui recedit ab ecclesia, sed jus tamen dandi amittit, multis modis apparet frustra et inaniter dici. Primo, quia nulla ostenditur caussa, cur ille, qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi potest amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur, illud cum baptizatur, istud cum ordinatur. Ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Cf. p. 30. — De bono conjugali §. 32. (T. VI. p. 247.): Quemadmodum si fiat ordinatio cleri ad plebem congregandam, etiamsi congregatio non subsequatur, manet tamen in illis ordinatis sacramentum ordinationis, etsi aliqua culpa quisquam ab officio removeatur, sacramento domini semel imposito non carebit, quamvis ad judicium permanente.

27) De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 16. §. 21.

28) Fulberti Carnot. serm. contr. Judaeos (Bibl. max. T. XVIII. p. 47): Sacramentum sumitur quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium. Res vero ipsa, cujus sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicunque ejus particeps fuerit. — Algeri lib. de misericordia et justitia P. I. c. 48:

des Empfängers eine bestimmte Qualität erhalte und demgemäß ebenso zum Verderben als zum Segen gereichen könne[28]). Dabei nahmen sie jedoch nicht, wie Augustinus, an, daß bei allen Sakramenten diese allgemeine Kraft auch nach dem Empfang zurückbleibe, so daß aus ihr sich nachträglich in Folge einer Aenderung der Gemüths-Verfassung des Empfängers eine von der ursprünglichen verschiedene mittelbare Wirkung erzeugen könne, sondern man beschränkte diese Annahme auf diejenigen Sakramente, welche überhaupt eine unvertilgbare Wirkung auf den Empfänger ausüben, deren Zahl freilich noch schwankend war, zu denen man jedoch in der Regel das Sakrament der Katechumenen[29]), die Taufe, Confirmation und Ordination[30]) rechnete. Die segensreiche Wirkung der Sakramente wurde nicht selten näher bestimmt. So, wenn Amalarius von Metz sagte, daß sie die Bestimmung haben, den Menschen zu dem hinzuführen, was sie äußerlich abbilden[31]), oder Rupert von Deutz: daß sie Gegenmittel (antidota) gegen die Sünde seien[32]), oder Hugo von St. Victor: daß sie sowohl

---

Quantum ad veritatem sacramenti, nec a bono melius, nec a malo pejus conficitur sacerdote. Quantum vero ad virtutem sacramenti et effectum pro fide et meritis sumentium datur aliis ad salutem, aliis ad judicium. Cf. c. 62. — Guigo Carthusian. I. († 1137.) epist. ad fratres de Monte Dei (Opp. Bernardi Claraevall. edit. Venet. 1726. T. III. p. 238.) c. 10: Nam et sacramentum sicut accipit ad vitam dignus, sic ad mortem suam et judicium temerare potest indignus, rem vero sacramenti nemo percipit nisi dignus et idoneus. Sacramentum enim sine re sacramenti sumenti mors est, res vero sacramenti etiam praeter sacramentum sumenti vita aeterna est. — Petr. Abaelardi Epit. theol. christ. c. 28: Hoc sacramentum altaris alii ad vitam, alii ad mortem accipiunt. Qui enim vere accedunt, et rem et sacramentum accipiunt, qui autem ficte, tantum sacramentum. — Hug. a St. Vict. Summ. tr. VI. c. 7. p. 466 sq. — Hervorzuheben ist noch, daß Geroch von Reichersberg eine dreifache Wirkung der Sakramente unterschied, nämlich: sanctificatio, permutatio und salus. Vergl. Epist. de simonia §. 24. p. 1483: Cooperante unitate sacramenta nonnihil efficiunt, quia operantur in creaturis triforme opus creatoris, id est sanctificationem, permutationem, salutem: Sanctificationem etiam in rebus inanimatis, ut in chrismate vel in templo manufacto, quae per verba alia sacrarum rerum signa sanctificantur; permutationem, ut in pane et vino, quae, cum sanctificantur, in aliud permutantur; salutem, quia fideles digne sacramentis participantes et in unitate perseverantes per ea salvantur.

29) Gregor. M. lib. sacram. ord. bapt. (Opp. T. V. p. 246.).

30) Vergl. oben Abschn. X. S. 252—255.

31) De ecclesiastico officio lib. I. c. 24. (Bibl. max. T. XIV. p. 956.): Ipsa sacramenta ad hoc valent, ut nos perducant ad ipsas res, quarum sacramentum sunt.

32) De sapientia lib. II. c. 25. — Aehnlich auch Hugo a St. Vict. Summ. sentt. tr. IV. c. 1: Contra peccata, tam originalia quam actualia, inventa sunt sacramentorum remedia. — De sacrament. christ. fid. lib. I. P. XII. c. 5: Sacramenta ab initio ad restaurationem et curationem hominis instituta sunt. — Petr. Lomb. sentt. lib. IV. dist. A.: Samaritanus vulnerato appropinquans curationi ejus sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera sacramentorum remedia deus instituit.

medicamenta oder emplastra, als auch arma seien, d. h. daß sie einerseits den Zweck haben, den kranken Menschen von seiner Sünde zu heilen, andererseits: den gesunden oder bereits geheilten gegen die Sünde zu schützen [33]); oder Andere: daß sie dem Menschen die Kraft mittheilen, den Tod zu überwinden, und aus diesem irdischen zum himmlischen Leben emporzusteigen [34]), oder: daß sie ein neues, göttliches Leben in dem Menschen erzeugen und erhalten [35]), daß durch sie der Mensch dem Leibe Christi eingegliedert [36]), ihm Heil und Gnade [37]), der heilige Geist [38]), ja Christus selbst [39]) mitgetheilt werde.

Dabei erkannte man jedoch an, daß zwischen den einzelnen Sakramenten hinsichtlich ihrer Wirkung auch wieder ein Unterschied bestehe [40]), und man theilte dieselben mit Rücksicht darauf in verschiedene Klassen ein. So unterschied Geroch von Reichersberg zwischen drei Klassen: 1. solchen, welche dem Gegenstande, an welchem sie zu Stande kommen, nur eine Weihe mittheilen, 2. solchen, welche ihn außerdem auch zu etwas wesentlich Anderem machen, als er von Natur ist, und endlich 3. solchen, welche den würdigen Empfänger des ewigen

---

33) De sacram. leg. nat. et scriptae p. 413: Sacramenta Christi non solum arma sunt, sed et medicamenta. Medicamenta sunt, quia sanant infirmos, arma, quia protegunt sanos. — Summ. sentt. tr. VI. c. 11: Sicut de vulnere prius ferrum extrahitur, ut post medicina superponatur, ita et prius peccati impietas, scilicet illa interna caecitas de corde tollitur, ut post sacramenti medicina per sacerdotes superaddatur. Sunt enim sacramenta quasi emplastra.

34) Bedae Venerab. hom. X: Assumpsit ecclesia sacramenta sui redemptoris, quibus spiritualiter erudita, abluta et consecrata ipsa quoque invocato nomine dei patris impetum mortis superare ejusque obstaculo contempto ad vitam transire didicit sempiternam. — hom. VI: Per haec sancti mysteria lateris merito invisibilis fidei ascendimus de praesenti ecclesiae vita, quae peregrinatur in terris, in vitam supernae beatitudinis, qua exutae corporibus fruuntur animae justorum etc.

35) Bedae Venerab. in princ. Gen. lib. I. p. 142. 155.

36) Theodulph. Aurel. de ordine bapt. (Bibl. max. T. XIV. p. 18.): nequaquam possumus in ejus corpus transire, nisi his sacramentis imbuamur.

37) Isidori Hisp. Etymol. lib. VI. §. 30. — Bedae Venerab. in princip. Gen. lib. I. p. 155. — Ahythonis episc. Basil. capitul. (d'Acherii Spicil. Paris. 1723. T. I.) p. 584. — Paschasii Ratb. lib. de corp. et sang. dom. c. 3. — Ratramn. de corp. et sang. dom. ed. Steinf. 1601. p. 61. — Bernard. Claraevall. Serm. in coena domini §. 2. (Opp. ed. Venet. 1726. T. II. p. 175.): Ad hoc instituta sunt omnia sacramenta, ut invisibilis gratia signo aliquo visibili praestaretur.

38) Petr. Damiani lib. gratiss. c. 5. (ed. Bassan. 1783. T. III. p. 90.).

39) Hug. Rotomag. dialogg. lib. VI. §. 1: Reparator humani generis terrena jungens caelestibus et caelestia terrenis donat se ipsum in coelis, donat et in terris, in coelis visione manifesta, in terris per sacramenta. Visione ejus coelestia beatificantur, sacramentis ejus terrena renovantur. In coelis beatitudo est una, in terris sacramenta diversa.

40) Bernard. l. l.: Sicut in exterioribus diversa sunt signa et, ut coepto immoremur exemplo, variae sunt investiturae secundum ea, de quibus investimur — — sic et divisiones gratiarum diversis sunt traditae sacramentis.

Heiles theilhaftig machen[41]). Abälard unterschied zwischen solchen, welche Gnade mittheilen und zur Seligkeit wirken, und solchen, welche, ohne etwas Positives darzureichen, die Sünde nur verhüten sollen[42]); Petrus Lombardus zwischen solchen, welche eine negative und positive Wirkung zugleich, solchen, welche eine nur negative und endlich solchen, welche eine nur positive Wirkung haben[43]).

Ueber das nähere Verhältniß der einzelnen Sakramente zu einander hinsichtlich ihrer Wirkung war man während dieses ganzen Zeitraumes nicht vollkommen einig. In den früheren Jahrhunderten wurden in dieser Hinsicht in der Regel nur einzelne Sakramente mit einander verglichen.

Häufig geschah dieß z. B. hinsichtlich der Taufe und des heiligen Abendmahles. In der Regel lehrte man, daß durch jene der Mensch von Sünden abgewaschen und gereinigt, durch dieses geheiligt und in der Gnade befestigt, durch jene wiedergeboren, durch dieses genährt, erquickt und mit Christo in unmittelbare Gemeinschaft gesetzt[44]), durch jene dem mystischen Leibe Christi eingegliedert, durch

---

41) Epist. de simonia §. 24. Vergl. oben Anmerk. 28.

42) Epit. theol. christ. c. 28: Horum sacramentorum alia sunt spiritualia, alia non. Spiritualia sunt illa majora, quae scilicet ad salutem valent. Quorum tamen unum est, quod non ad salutem spectat, sed magnae rei sacramentum est, scilicet conjugium. Ducere siquidem uxorem non est alicujus meriti ad salutem, sed propter inconvenientiam ad salutem est concessum. — c. 31: De conjugio dicendum est, quod quidem sacramentum est, sed non confert aliquod donum, sicut cetera faciunt, sed tamen mali remedium est. Datur enim propter incontinentiam refroenandam, unde magis ad indulgentiam pertinet.

43) Dist. 2. A.: Quorum alia remedium contra peccatum praebent et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus, alia in remedium tantum sunt, ut conjugium, alia gratia et virtute nos fulciunt, ut eucharistia et ordo.

44) De symbolo (Augustini Opp. T. VI. p. 411.) §. 15: Percussum est ejus latus, ut evangelium loquitur, et statim manavit sanguis et aqua, quae sunt ecclesiae gemina sacramenta, aqua, in qua est sponsa purificata, sanguis, ex quo invenitur esse dotata. — Bedae Venerab. hom. VI. (fer. II. in Quadragesima) (Martene thes. nov. T. V. p. 349: Haec est aqua baptismi, qua abluimur et hic sanguis calicis domini, quo sanctificamur.— Hom. X. p. 373: aqua baptismatis, qua abluitur a peccatis, et sanguis calicis dominici, quo confirmatur in donis. — Paschas. Ratb. de corp. et sang. dom. c. 3. (Bibl. max. T. XIV. p. 738.): Per baptismum ergo renascimur in Christo, et per sacramentum corporis et sanguinis Christus in nobis — manere probatur. — Theodulph. Aurel. de ordine bapt. c. 5. (Bibl. max. T. XIV. p. 11.): Profluxerunt ex ejus latere sanguis et aqua, duo sanctae ecclesiae praecipua sacramenta, ut in altero consecratio, in altero mundatio eidem tribueretur ecclesiae. Regeneramur namque ex lavacro, ut consecremur e sanguine. — Berengarii Turon. lib. de sacra coena adv. Lanfranc. (ed. Vischer Berol. 1834.) p. 153: Duo sunt praecipue ecclesiae sacramenta sibi assentanea, sibi comparabilia: regenerationis fidelium et refectionis. — Hug. a St. Vict. Summ. sentt. tr. VI. c. 2: Per baptismum abluimur a vitiis, per sacramentum altaris reficimur. — Petr. Lomb. dist. 8. A.: Per baptismum mundamur, per eucharistiam in bono consummamur. Baptismus aestus vitio-

dieses innerlich belebt werde[45]. Durch jene werde die Kirche gegründet, durch dieses erhalten[46]. Andere, wie Hildebert von Tours, meinten, durch die Taufe werde der Mensch von der Schuld, durch das heilige Abendmahl von der Strafe der Sünde befreit[47], oder wie Rupert von Deutz: beide Sakramente stehen zu einander in demselben Verhältniß, in welchem die beiden Hauptsünden, welche durch dieselben geheilt werden sollen, zu einander stehen, die Sünden des Stolzes und der Genußsucht[48].

Nicht selten wurde auch die Taufe und die Confirmation mit einander verglichen. Nach der ursprünglichen Ansicht wurde der Taufe, abgesehen von der Handauflegung eine nur negative Wirkung, nämlich Vergebung der Sünde, der auf die Taufe folgenden Handauflegung dagegen die Mittheilung positiver Kräfte, die Darreichung der göttlichen Gnade, des heiligen Geistes, die Wiedergeburt zu einem neuen unsterblichen Leben zugeschrieben. Von jener nahm man an, daß sie den alten natürlichen Menschen ertödte, von dieser, daß sie den neuen geistlichen Menschen erwecke, oder auch, daß durch jene der

---

rum extinguit, eucharistia spiritualiter reficit. — Cf. Joann. Damasc. de fide orthod. IV, 13.

45) Hug. a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. II. c. 1: Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur; per fidem accipimus unionem, per charitatem accipimus vivificationem. In sacramento autem per baptismum unimur, per corpus Christi et sanguinem vivificamur; per baptismum efficimur membra corporis, per corpus autem Christi efficimur participes vivificationis.

46) Beda Venerab. in princ. Genesis etc. lib. I. p. 142: de latere ejus in cruce dormientis exivit sanguis et aqua, de quibus sacramentis nascitur et nutritur ecclesia. Cf. hom. X. p. 373.

47) Sermon. de tempore 4. (in adventu domini) (Opp. edit. Paris. 1708.) p. 225: Qui Israelitas ab exterminatore liberavit in sanguine et ab Aegyptiis in aqua, ipse ad se egredientes liberabit ab angelis irae et spiritualibus nequitiis in sanguine testamenti et aqua baptismi. Ipse enim, ut ait Joannes, venit per aquam et sanguinem liberare nos, per sanguinem scilicet redemptionis et per aquam ablutionis. Sanguine redimimur a poenis, aqua abluimur a culpis. — Cf. Serm. 56. p. 512: latus apertum, unde sacramenta nostrae salutis, scil. sanguis et aqua exierunt, alterum ad redemptionem, alterum ad regenerationem. — Serm. 72. p. 597.

48) De sapientia lib. II. c. 25: Quia congeminatum fuit peccatum, recte congeminatum est et sacramentum. Et alterum quidem, superbiae malum, per humilitatis bonum, in altero gulae vitium per melioris alimenti curatur antidotum.

49) Tertull. de bapt. c. 8. — Cyprian. epist. 72. 73. 74. — Firmilian (bei Cypr. epist. 75.). — Concil. Arelat. I. (a. 314.) can. 8. — Augustin. hom. 75: Eodem mysterio fons regenerationis consecratur, ejusdem crucis signo per manus impositionem baptizati dona gratiarum accipiunt.

50) Sermon. de tempore 52. p. 488: Hi sunt — in aqua baptismatis abluendi et corpori fidelium per confirmationem incorporandi.

51) Epit. theol. christ. c. 28: Ibi peccatum dimittitur, hic gratiae dona dantur.

52) Melchiades in episc. Hisp. c. 2. (Gratian. P. III. dist. 5. c. 2.) Cf. Eusebii Emis. hom. in die pentec: Quod nunc manus impositio tribuit sin-

Mensch in die christliche Gemeinschaft aufgenommen, durch diese ihm die Theilnahme an der mit dieser Gemeinschaft verbundenen Gnade gewährt werde[49]). Diese Ansicht wurde jedoch frühzeitig aufgegeben, wenn sie auch in einzelnen Aeußerungen auch später noch hervortrat, z. B. bei Hildebert von Tours[50]) und bei Abälard[51]). Dagegen wurde seit Melchiades († 314) in der Regel der Taufe selbst die Bewirkung der Wiedergeburt und die Darreichung alles dessen, was zu dieser gehört, zugeschrieben, von der Confirmation nahm man aber an, daß sie nicht überhaupt den heiligen Geist mittheile, der vielmehr schon in der Wiedergeburt selbst in gewissem Maße gegeben worden, sondern daß sie den in der Taufe mitgetheilten heiligen Geist von Neuem und in erhöhtem Maße mittheile, nämlich zu dem Zwecke, damit der in der Taufe Wiedergeborene nun auch die Kraft habe, den Versuchungen der Welt und des Teufels Widerstand zu leisten. In der Taufe werde der heilige Geist nur zur Vergebung der Sünden, in der Confirmation dagegen zum Kampfe, dort nur in einem bestimmten Maße, hier in seiner Fülle dargereicht[52]). Darum nahm man denn an, daß, so

gulis, hoc tunc Spiritus s. descensio in credentium populo donavit universis. Sed quia diximus, quod manus impositio et confirmatio ei, qui jam renatus in Christo est, conferre aliquid possit, forte cogitat sibi aliquis: Quid mihi prodest post mysterium baptismatis ministerium confirmantis? Aut quantum video non totum de fonte suscepimus, si post fontem adjectione novi generis indigemus. Non ita est, dilecti; attendat caritas vestra. Sic enim exigit militaris ordo, ut, quum imperator quemcunque in militum receperit numerum, non solum signet receptum, sed etiam armis competentibus instruat pugnaturum. Ita in baptizato benedictio illa munitio est. Dedisti militem, da ei adjumenta militiae. Numquid prodest, si quisquam parentum magnam parvulo conferat facultatem, nisi providere studeat et tutorem? Ita Paracletus regeneratis in Christo custos et consolator et tutor est. Ideo dicit sermo divinus: Nisi dominus custodierit civitatem, in vanum vigilant, qui custodiunt eam. Ergo Spiritus s., qui super aquas baptismi salutifero descendit illapsu, in fonte tribuit plenitudinem ad innocentiam, in confirmatione augmentum praestat ad gratiam. Quia in hoc mundo tota aetate victuris inter invisibiles hostes et pericula gradiendum est, in baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam, in baptismo abluimur, post baptismum roboramur. — Heic si forte illud etiam requirere velimus, post passionem et resurrectionem Christi quid apostolis profuerit adventus Spiritus s., ipse dominus eis hoc evidenter exponit. Quae dico, inquit, vobis, non potestis ea portare modo. Quum autem venerit ille spiritus veritatis, ipse vos docebit omnem veritatem. Vides, quia, quum Spiritus s. infunditur, cor fidele ad prudentiam et constantiam dilatatur. Itaque ad descensionem Spiritus s. usque ad negationem apostoli deterrentur, post visitationem vero ejus usque ad martyrium contemtu salutis armantur. Secundum haec per Christum redimimur, per Spiritum vero s. dono sapientiae spiritualis illuminamur, aedificamur, erudimur, instruimur, consummamur. — Vgl. das Sacram. Gelasii, wo die Confirmation als datio Spiritus septiformis bezeichnet und folgende Worte als nach der Handauflegung vom Bischof zu sprechen vorgeschrieben werden: Deus omnipotens, pater domini nostri Jesu Christi, qui regenerasti famulos tuos ex aqua et Spiritu s., quique dedisti eis remissionem pecca-

nothwendig die Taufe für Alle ohne Ausnahme zur Erlangung des ewigen Lebens sei, so wenig die Confirmation für diejenigen einen Zweck habe, welche bald nach der Taufe sterben, weil letzteres Sakrament sich nur auf das irdische Leben beziehe, diejenigen, welche sogleich nach der Taufe sterben, in den Kampf, für welchen die Confirmation die Waffen darbieten solle, überhaupt nicht kommen[53]).

Ferner wurde schon frühzeitig die Taufe mit der Fußwaschung in Parallele gestellt. Von ersterer lehrte Ambrosius, daß sie die persönlichen Sünden, von letzterer, daß sie die Erbsünde tilge[54]). Häufiger noch finden wir eine Parallelisirung der Taufe mit der Buße, welcher letzteren man im Wesentlichen dieselbe Kraft zuschrieb, als der Taufe, da man sie als das Hauptmittel ansah, um das in der Taufe erhaltene, nachträglich aber durch Sünden unwirksam gewordene, Geschenk Gottes wieder zu erhalten. Doch schrieb man in gewisser Hinsicht in der Regel der Buße eine noch größere Wirkung zu, als der Taufe, da man ihr nicht nur die Kraft zuschrieb, das für immer in dem Menschen bleibende und durch schwere Vergehen zum

---

torum, du domine, immitte in eos Spiritum s. tum paraclitum, et da eis spiritum sapientiae et intellectus, spiritum consilii et fortitudinis, spiritum scientiae et pietatis. Adimple eos spiritu timoris dei etc. — Rabani Mauri de instit. cleric. lib. I. c. 30: Novissime a summo sacerdote per impositionem manus paracletus traditur illi spiritus s., ut roboretur per spiritum s. ad praedicandum aliis idem donum, quod ipse in baptismo consecutus est per gratiam vitae donatus aeternae. Signatur enim baptizatus cum chrismate per sacerdotem in capitis summitate, per pontificem vero in fronte, ut priori unctione significetur spiritus s. super ipsum descensio ad habitationem deo consecrandam, in secunda quoque, ut ejusdem spiritus s. septiformis gratia cum omni plenitudine sanctitatis et scientiae et virtutis venire in hominem declaretur. Tunc enim ipse spiritus s. post mundata et bene dicta corpora atque animas libens a patre descendit, ut vas suum sua visitatione sanctificet et illustret, et nunc in hominem ad hoc venit, ut signaculum fidei, quod in fronte suscepit, faciat eum donis coelestibus repletum et sua gratia confortatum intrepide et audacter coram regibus et potestatibus hujus saeculi portare ac nomen Christi libera voce praedicare. Cf. Goffrid. Vindocin. Magn. Bibl. T. XV. p. 549. — Petr. Abaelardi Epit. theol. christ. c. 28. u. Theol. christ. lib. IV. (Martene T. V. p. 1311.). — Hug. a St. Vict. Summ. sentt. tr. VI. c. 1. — Petr. Lomb. dist. VII. A. B.

53) Melchiad. l. l. u. Euseb. Emisen. l. l.: Ac sic continuo transituris sufficiunt regenerationis beneficia, victuris autem necessaria sunt confirmationis auxilia. Regeneratio per se salvat mox in pace beati saeculi recipiendos, confirmatio armat et instruit ad agones mundi hujus et proelia reservandos. Qui autem post baptismum cum acquisita innocentia immaculatus pervenit ad mortem, confirmatur morte, quia jam non potest peccare post mortem.

54) De initiandis c. 6. (T. IV. p. 347 sq.). Mundus erat Petrus, sed plantam lavare debebat. Habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta ejus abluitur, ut haereditaria peccata tollantur. Nostra enim propria per baptismum relaxantur.

Heile unwirksam werdende Taufgeschenk von Neuem in normale Wirksamkeit zu setzen, sondern außerdem auch die Kraft, die nach der Taufe begangenen Sünden, auf welche sich die Taufe selbst nicht beziehe, zu tilgen [55]). In ein ganz ähnliches Verhältniß zur Taufe wurde von Manchen, wie von Hugo von Rouen, auch die Mönchsweihe gesetzt [56]).

Erst im 12. Jahrhundert fing man an, mehrere Sakramente hinsichtlich ihrer Wirkung mit einander zu vergleichen. So stellte in dieser Hinsicht Bernhard von Clairvaux die Taufe, das heilige Abendmahl und die Fußwaschung mit einander in Parallele, und schrieb der erstgenannten die Kraft zu, die Erbschuld zu tilgen und die Concupiscenz zu mildern, dem heiligen Abendmahl die Kraft, sich der schwereren Thatsünden zu enthalten, die kleineren aber zu verringern, endlich der Fußwaschung die: dem Menschen Vergebung für die kleineren, täglichen Sünden, die er ungeachtet des Genusses des heiligen Abendmahles nicht vermeiden könne, zu gewähren [57]). Hugo

---

55) Tertull. de poenit. c. 4. — Hieronymi epist. 130. §. 9. (Opp. ed. Venet. 1766—72. T. I. p. 986.). — Augustin. exposit. epist. ad Rom. §. 19: Eos, qui jam baptizati fuerint, curari melius dicimus per poenitentiam, non renovari, quia renovatio in baptismo est. Ubi quidem operatur poenitentia, sed tanquam in fundamento. Manente itaque fundamento, recurari aedificium potest. Si autem fundamentum iterare quis voluerit, totum aedificium subvertat necesse est. — Isidor. Hispal. de ecclesiast. offic. lib. II. c. 17: Poenitentiae autem remedium ecclesia catholica in spe indulgentiae fidenter alligat exercendum. Et post unum baptismi sacramentum, quod singulari traditione commendatum sollicite prohibet iterandum, medicinali remedio poenitentiae subrogat adjumentum. Cujus remedii egere se cuncti agnoscere debent pro quotidianis humanae fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus. — Ut, sicut in baptismo omnes iniquitates remitti, vel per martyrium nulli peccata credimus imputari, ita per poenitentiae compunctionem fructuosam universa fateamur deleri peccata. Lacrymae enim poenitentium apud deum pro baptismate reputantur. Unde quamlibet magna sint delicta, quamvis gravia, non tamen est in illis dei misericordia desperanda. — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. — Rodulph. Bituric. (842—66.) Capit. 33: (Mansi, conc. coll. T. XIV. p. 959.): Sicut enim baptismus peccata, ita et poenitentia purgat etc. — Bruno Herbipol. († 1045.) in Psalm. VI. (Bibl. max. T. XVIII. p. 82.). — Algeri lib. de misericordia et justitia P. III. c. 56: Ad culpas abluendas dantur baptismus et poenitentia. — Hug. a St. Vict. Summ. tr. VI. c. 10.

56) Dialogg. lib. VI. §. 2: Unum est, fili, unum est de sacramentis in ecclesia vestis monachica. Idem namque efficiunt et monachi consecratio et baptismi regeneratio. Sicut enim in baptismo vetustas peccatorum exuitur et novitas, quae in Christo est, supervestitur, ita in benedictione monachica exuta vetustate suscipitur cum benedictione colobium, quod est novitatis Christi sacramentum. Hoc enim dum per manum patris spiritalis more ecclesiastico devotus induit, mox a peccatis solutis illam, quam in baptismo habuit gratiam, recipit. Quapropter idem efficiunt et sacrum baptisma et consecratio monachica, nisi quod baptismus, si servetur, sine isto sufficit, id vero praecedente baptismo nihil officit. — §. 3: Hoc sacramentum semel susceptum si non deseritur, beatitudine cumulatur.

57) Sermo in coena domini §. 2—4: Quae est gratia, unde per baptis-

von Rouen verglich mit einander das Martyrium oder das Sakrament des Glaubens, die Taufe, die Buße, die Fußwaschung und die Krankensalbung. Den zuerst genannten beiden Sakramenten schrieb er die Kraft zu, jeden Menschen ohne Unterschied, der sie recht empfange, ganz von Sünden zu reinigen und ihnen die ewige Seligkeit zu vermitteln, von den drei zuletzt genannten dagegen lehrte er, daß sie zur Vergebung der Sünden bestimmt seien, die Jemand nach der Taufe begehe, und zwar das Sakrament der Buße zur Vergebung der Sünden, welche den Glauben aufheben und also die Taufgnade unwirksam machen, die beiden anderen zur Vergebung der kleineren täglichen Sünden, nämlich die Fußwaschung für die Gesunden, die Krankensalbung für die Kranken[58]). Noch Andere, wie Gottfried von Vendome[59]), stellten die Taufe, Confirmation, Krankensalbung und das heilige Abendmahl mit einander in Parallele, oder sie verglichen mit diesen auch noch andere Sakramente, wie Abälard[60]) die Ehe, Hugo von St. Victor[61]) die Ehe und Buße, Petrus Lombardus[62]) die Buße, Ehe und Ordination. Die Wirkung der einzelnen Sakramente wurde von allen

---

mum investimur? Utique purgatio delictorum. — Hujus quidem gratiae sacramentum prius erat circumcisio, ut originalis subiginem culpae, quae manaverat a parentibus primis, cultellus eraderet, sed veniente domino, qui agnus est totus suavis et mitis, cujus jugum suave est et onus leve, optime satis mutatum est, ut inveteratam subiginem cum unctione sancti Spiritus aqua dilueret et acerbitas illa cessaret. — Lavamur igitur in baptismo, quia deletur chirographum damnationis nostrae. Et haec gratia nobis confertur, ut jam nihil nobis concupiscentia noceat, si tamen a consensu abstineamus, atque ita tamquam sanies inveterati ulceris removetur, dum tollitur damnatio et responsum mortis, quod prius inde manabat. Sed quis poterit tam efferos motus frangere? Quis pruritum ulceris hujus ferre queat? Confidite, quia et in hoc gratia subvenit, et, ut securi sitis, sacramentum dominici corporis et sanguinis pretiosi investituram habetis. Duo enim illud sacramentum operatur in nobis: ut videlicet et sensum minuat in minimis et in gravioribus peccatis tollat omnino consensum. Si quis vestrum non tam saepe modo, non tam acerbos sentit iracundiae motus, invidiae, luxuriae aut caeterorum hujusmodi, gratias agat corpori et sanguini domini, quoniam virtus sacramenti operatur in eo; et gaudeat, quod pessimum ulcus accedat ad sanitatem. Sed tamen quid agimus, quod in hoc corpore peccati et in hoc tempore malo non possumus esse sine peccato? Num desperabimus? Absit! — Nam ut de remissione quotidianorum minime dubitemus, habemus ejus sacramentum, pedum lotionem. — — Et unde scimus, quia ad diluenda peccata, quae non sunt ad mortem et a quibus plane cavere non possumus ante mortem, ablutio ista pertineat? Ex eo plane, quod offerenti manus et caput pariter ad abluendum responsum est: „Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.“ Lotus enim est, qui gravia peccata non habet, cujus caput id est intentio et manus id est operatio et conversatio munda est, sed pedes, qui sunt animae affectiones, dum in hoc pulvere gradimur, ex toto mundi esse non possunt, quia aliquando vanitati, aliquando voluptati aut curiositati plus, quam oporteret, cedat animus vel ad horam. In multis enim offendimus omnes.

diesen Kirchenlehrern im Wesentlichen gleich bestimmt, wenn auch die Lehre hierüber bei dem Einen in entwickelterer Form auftritt, als bei den Andern. Der Taufe wurde die Kraft zugeschrieben, alle Sünden, welche sie in dem Menschen vorfinde, die Thatsünden ebenso wie die Erbsünde, zu tilgen, den alten Menschen zu tödten, den Zustand der Unschuld wieder herzustellen, das Bild Gottes in seiner ursprünglichen Schönheit zu erneuern und den so zum Kinde Gottes wiedergeborenen Menschen mit allerlei Gaben und Tugenden auszurüsten[63]). Durch die Taufe werde jedoch das neue Leben nur erst begründet, noch nicht aber zur Reife geführt. Demgemäß sei ein anderes Sakrament, das der Confirmation, dazu eingesetzt, um das in der Taufe begonnene Werk zu vollenden. Durch sie werde der heilige Geist eingeladen, das Haus, das er durch die Taufe geweiht habe, nun auch zum bleibenden Wohnsitz zu nehmen, es zu befestigen und zu vertheidigen, durch sie werde dem Menschen die Kraft mitgetheilt, die einzelnen Sünden zu bekämpfen, durch sie Glaube, Liebe und Frömmigkeit gemehrt[64]).

---

58) Dialogg. lib. V. §. 9. u. 10: Baptismo suscepto unusquisque mundus est totus. Si autem post baptismum supervixerit nec a fide exorbitaverit, lavandus est tantum pedibus — pro temporalium sordibus actionum. — Quod sacramentum et dominus fecit et suos servare mandavit et ordo monasticus celebrando custodit. Sacramentum hoc dominus Jesus Christus suis servandum imposuit, quod nec quandocunque a fidelibus rite fit, credendum est in sacramento poenitentiae pedes lavari, hoc est a contactu conversationis hujus temporaneae fideles emundari. In his enim ista mundatio remissionis vere fit, quos iniquitas, quae fidem destruat, non contingit. Sic etiam ex traditione apostolica fideles infirmos inungit ecclesia. Haec unctio testante Jacobo apostolo sub oratione presbyterorum a peccatis relevat infirmum. — Ueber die Wirkung der Fußwaschung sprach sich ganz ähnlich auch Hildebert von Tours (Serm. 39. Opp. edit. Paris. 1708. p. 427.) aus.

59) Magn. Bibl. Vet. Patr. T. XV. p. 549.

60) Epit. theol. christ. c. 28—31.

61) De anima lib. III. c. 50. — Summ. sentt. tract. VI. c. 1—3. c. 15. VII. c. 1.

62) Sentt. lib. IV. dist. 3. L, 4. A, 7. A, 8. A, 12. H, 14. A, 23. B, 24. A, 26. B C, 30. D.

63) Hug. a St. Vict. de anima l. l.: Aqua extinguit, mundat et candidat prae caeteris liquoribus. Idcirco in baptismate carnis incentiva extinguit, peccatorum tam originalium, quam actualium labem abluit, innocentiae candorem reducit, et, dum sic caelestis patris imaginem reformat, filios adoptionis regenerat. — Petr. Lomb. dist. 3. L.: Causa institutionis baptismi est innovatio mentis: ut homo, qui per peccatum vetus fuerat, per gratiam baptismi renovetur, quod fit depositione vitiorum et collatione virtutum. Sic enim fit quisque novus homo, cum abolitis peccatis ornatur virtutibus. Abolitio peccatorum pellit foeditatem, appositio virtutum affert decorem. — dist. 4. A.: Nullus est, qui non peccato moriatur in baptismo, sed parvuli tantum originali, majores vero etiam omnibus, quae male vivendo addiderunt ad illud, quod nascendo traxerunt, nisi enormitas vitae impediat.

64) Goffrid. Vindoc. l. l.: In confirmatione Spiritus s. invitatur, ut veniat et domum ipsam, quam sanctificavit, inhabitet, muniat et defendat. — Abael.

Nachdem nun das christliche Leben gekräftigt und vollendet worden, bedürfe der Mensch aber auch eines Mittels, um dieses Leben zu erhalten und zu nähren. Dieses werde ihm, lehrte man weiter, durch *das heilige Abendmahl* gewährt, durch welches der Christ dadurch, daß er immer von Neuem mit Christo vereinigt und erfrischt werde, vor Rückfall in das alte Sündenleben bewahrt, zugleich aber auch von den Folgen der früheren Sünden geheilt und der Vergebung der täglichen kleinen Sünden, deren sich auch der Christ nicht enthalten könne, versichert werde[65]. Dessen ungeachtet komme es vor, daß der Christ des in der Taufe erhaltenen und in der Confirmation zur Vollendung gebrachten neuen Lebens in Folge schwerer Versündigungen wieder verlustig werde. Damit nun der Mensch in Folge solchen Falles nicht ganz dem Verderben anheimfalle, sei das Sakrament der *Buße* eingesetzt worden, welches die Bestimmung habe, den gefallenen Menschen wieder aufzurichten, indem es Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden ertheile und so den früher durch die Taufe erhaltenen, aber verlorenen Zustand der Unschuld erneuere[66]. Was ferner das Sakra-

---

l. l.: Hic illa gratia procul dubio datur, qua contra singula vitia, etsi non semper, quandoque tamen, pugnatur. Est autem gratia illa quasi armatura quaedam, qua in hoc deserto post transitum baptismi contra vitia repugnamus. Sicut enim submersis Aegyptiis a tergo sequentibus filios Israël alii hostes per desertum eos oppugnaverunt, sic submerso diabolo in baptismate, qui primum nos insequebatur, multa nobis per hujus vitae desertum vitia resistunt, contra quae gratia in hoc sacramento data quasi armatura et munitione quadam munimur. — Hug. a St. Vict. de anima l. l.: Oleum illuminat, ungit et pascit. Illuminat animam fide, ungit devotione, pascit dilectione. — Summ. sentt. tr. VI. c. 2: in confirmatione datur Spiritus ad robur. Cf. de sacram. christ. fid. lib. II. P. VII. c. 3. — Petr. Lomb. dist. 7. A.

65) Goffrid. Vindoc. l. l.: In perceptione corporis et sanguinis domini anima christiana sanatur a vulnere vitiorum et reformatur in statum salutis aeternae et unum cum Christo corpus efficitur. — Abael. l. l.: Efficacia hujus sacramenti major et fortior est, quam alicujus alterius, quia in tantum confirmat, quod qui devote accipit, quamdiu per infirmitatem suam ipsum a se non rejicit, nullam diaboli tentationem patitur, quia per hujus eucharistiae perceptionem diabolus vincitur et religatur, et, licet in se, qui talis est, semper (Spiritum s.) habeat, tamen ipsum semper recipit et in eo habitaculum facit. — Hug. a St. Vict. de anima l. l.: Panis et vinum homini incorporatum vita est temporalis. Quapropter in hoc sacramento Christus tanquam caput membris uniri voluit, per quem deo patri regeneramur. Per corporis et sanguinis Christi participationem filio Dei ad vitam concorporamur. — Summ. sentt. tr. VI. c. 2: Per baptismum abluimur a vitiis, per sacramentum altaris reficimur. — In hoc sacramento non solum gratia, sed ille, a quo est omnis gratia, sumitur. — Sicut Hebraei pane illo corporali pervenerunt ad terram promissionis, ita et nos per desertum hujus seculi peragrantes ad terram viventium hoc coelesti pane perducimur, unde et viaticum appellatur. — Causa institutionis: ut esset remedium contra rediviva peccata — — ut ejus participatione membra sua uniantur capiti et a peccatis liberentur quotidianis. — c. 3: Sicut pane et vino prae omnibus aliis cibis sive potibus corpus reficitur, ita illo vero cibo veroque potu anima ad veram vitam nutritur. — Petr. Lomb. dist. 12. H.: Institutum est hoc sacramentum duabus

ment der Krankensalbung betrifft, so wurde diesem in der Regel eine doppelte Wirkung zugeschrieben, einmal Linderung der körperlichen Schmerzen, mitunter auch völlige Herstellung der Gesundheit, sodann Vergebung der noch übrigen Sünden und Versicherung der Gnade Gottes für alle Fälle, sei es des Lebens, sei es des Todes [67]). Ueber die Wirkung der Ordination spricht sich unter den genannten Kirchenlehrern nur Petrus Lombardus aus, der jedoch die Wirkung derselben nur ganz allgemein bestimmt, indem er lehrt, daß dieses Sakrament demjenigen, der bereits im Besitze der Gnade sei, noch reichere Gnade gewähre [68]). Was endlich das Sakrament der Ehe betrifft, so stimmten die drei zuletzt Genannten darin mit einander überein, daß durch dasselbe eine positive Gnade nicht gewährt, wohl aber der Sünde entgegengewirkt werde, indem es die Unenthaltsamkeit des Menschen zügele und sündliche Ausbrüche seiner Begierden hemme [69]).

Zu vollendeter Ausbildung wurde die Lehre von der Wirkung der Sakramente erst durch die auf Petrus Lombardus folgenden Scholastiker gebracht.

---

de causis: in augmentum virtutis, scilicet charitatis, et in medicinam quotidianae infirmitatis.

66) Hug. a St. Vict. Summ., sentt. tr. VI. c. 10: Est poenitentia secunda tabula post naufragium, quia post baptismum, si quis vestem innocentiae peccando amittit, per poenitentiam recuperare poterit. — Petr. Lomb. dist. 14. A. Prima tabula est beptismus, ubi deponitur vetus homo et induitur novus, secunda poenitentia, quia post lapsum resurgimus, dum vetustas reversa repellitur et novitas perdita resumitur. Post baptismum prolapsi per poenitentiam renovari valent, sed non per baptismum. Licet homini saepius poenitere, sed non baptizari.

67) Goffrid. Vindoc. l. l.: In unctione infirmorum datur iterum per Spiritum s. remissio peccatorum, ut neque in vita neque in morte desit Christianis Christi misericordia. — Abael. l. l.: Tertio Christianus ungitur in exitu, ubi vel omnia, si qua sunt peccata, vel eorum maxima pars deletur. — Hug. a St. Vict. l. l. u. de sacram. christ. fid. lib. II. P. XV. c. 2: Duplici ex causa sacramentum hoc institutum: et ad peccatorum scilicet remissionem et ad corporalis infirmitatis allevationem. Unde constat, quod qui hanc unctionem fideliter et devote percipit per eam sine dubio et in corpore et in anima allevationem et consolationem accipere meretur. Quodsi forte corporis sanitatem et valetudinem habere illi non expedit, illam procul dubio quae est animae sanitatem et allevationem in hujus unctionis perceptione acquirit. Aehnlich Petr. Lomb. dist. 23. B. — Cf. Concil. Cabil. (a. 813.) c. 48. — In älterer Zeit wurde die Herstellung der körperlichen Gesundheit in der Regel als Hauptzweck angesehen. So z. B. Beda Venerab. in Jacob. c. 5., das Concil. Aquisgran. II. (a. 836.) c. 2., das Conc. Regiatic. (a. 850.) c. 8.

68) Dist. 24. A.: Illi, in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus s., cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur. Cf. Petr. Damian. lib. gratiss. c. 5: Quid ille accipit, qui consecratur, nisi Spiritum s.? — Hug. a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. II. P. III. c. 12: Cognoscant se hoc sacramento gratiam consecrandi accipere — potestatem, placabiles deo hostias offerendi.

69) Abael. l. l. Vergl. oben Anmerk. 42. — Hug. a St. Vict. Summ. sentt. tr. VII. c. 1. — De sacram. chr. fid. lib. II. P. XI. c. 3: ne vitium concupiscen-

Fest stand unter ihnen zunächst, daß die Sakramente dasselbe wirken, was sie abbilden, (*sacramentum efficit, quod figurat*) [70]. Doch fand dieser Satz in der Anwendung einige Beschränkung. Als Gegenstand, welchen die Sakramente abbilden, wurde ja etwas Dreifaches gedacht: etwas der Vergangenheit Angehöriges, nämlich das Leiden Christi, etwas Gegenwärtiges, nämlich die Gnade Gottes, welche die Form unserer Heiligung bildet, und etwas Zukünftiges, nämlich das ewige Leben. Es wurde nun als selbstverständlich angesehen, daß die Sakramente von diesem Dreifachen nur das Mittlere wirken können. Daß sie nicht Alles das wirken, was sie abbilden, zeigten besonders klar die Sakramente der Buße [71]) und der Ehe [72]).

Ein Fortschritt in der Entwickelung dieser Lehre in dieser Zeit zeigte sich ferner besonders darin, daß die Unterscheidung zwischen einer unmittelbaren und einer mittelbaren Wirkung der Sakramente jetzt eine klar bewußte wurde, und einen bestimmten Ausdruck erhielt, indem man nun mit deutlichen Worten den effectus *primus* dem effectus *ultimus* gegenüberstellte [73]), jenen als den *effectus minus principalis,* diesen als den *effectus principalis* bezeichnete [74]).

Zu gleicher Zeit wurden aber auch beide Wirkungen und ihr gegenseitiges Verhältniß allseitig näher zu bestimmen gesucht.

1. Die unmittelbare Wirkung wurde bei drei Sakramenten, näm-

---

tiae, quod in humana carne post peccatum radicavit, turpius in omnem excessum perflueret, si nusquam licite excipi potuisset. — Petr. Lomb. dist. 26. B.: Altera conjugii institutio post peccatum ad remedium facta, propter illicitum motum devitandum — ut natura exciperetur et vitium cohiberetur. — Infirmitas incontinentiae, quae est in carne per peccatum mortua, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honestate nuptiarum. Quia propter peccatum lethalis concupiscentiae lex membris nostris inhaesit, sine qua carnalis non fit commixtio, reprehensibilis est et malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.

70) Petr. Lomb. dist. 22. C. — Albert. M. dist. 26. art. 14. — Thom. Aqu. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 8. — Scot. Op. Oxon. dist. 1. qu. 5. — Op. Paris. dist. 2. qu. 1. schol. 1.

71) Cf. Petr. Lomb. dist. 22. C.

72) Gabr. Biel dist. 26. qu. 1. art. 2. concl. 8: Nec oportet quodlibet sacramentum causare omne id, quod significat aut figurat. Non enim matrimonium est signum efficax conjunctionis Christi cum ecclesia. Sed restringenda est illa propositio ad gratiam, quam sacramenta significant et efficiunt, h. e. ad illam rem dumtaxat, quam primo figurant, charitatem scilicet, qua conjuges debent sese diligere dilectione sancta, sicut Christus dilexit ecclesiam.

73) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Biel dist. 25. qu. 1. art. 1. not. 1.

74) Thom. Aqu. Summ. qu. 62. u. 63.

75) Guil. Altissiod. Summ. lib. IV. tr. III. c. 2. tr. IV. c. 2. tr. VII. qu. 1. tr. VIII. qu. 1. — Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 6. — Sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 2. art. 1. — Scoti Op. Paris. lib. IV. dist. 6. qu. 9. schol. 1. — Durand. dist. 7. qu. 1. — Gabr. Biel dist. 6. qu. 2. art. 1. not. 3. — Conc. Florent. decr.

lich bei der Taufe, Confirmation und Ordination, näher als *Character indelebilis* bestimmt [75]), über dessen Wesen und Eigenthümlichkeiten nach der Lehre der Scholastik weiter unten ausführlicher gehandelt werden soll. Von den übrigen vier Sakramenten lehrte ein Theil der Scholastiker, z. B. Alexander von Hales [76]), Thomas Aquin [77]), Antoninus von Florenz, daß sie zwar nicht einen Charakter, aber doch etwas einem solchen Aehnliches mittheilen, nämlich einen *Ornatus animae*, d. h. eine zwar nicht für immer, aber doch längere Zeit der Seele bleibende Signatur, welche ähnlich dem Charakter das Vermögen habe, auch wenn im Augenblick des Sakraments-Empfanges der Empfänger um seiner Unwürdigkeit willen die sakramentliche Gnade nicht empfangen konnte, nachträglich, nach Beseitigung des Hindernisses, letztere hervorzurufen [78]). Die meisten übrigen Scholastiker dagegen, wie Bonaventura, Duns Skotus, Wilhelm Durandus, Richard von Middleton, Wilhelm Occam, Thomas von Straßburg, Gabriel Biel, verwarfen die Lehre von dem Ornatus animae [79]), indem sie wohl anerkannten, daß außer jenen drei Sakramenten auch noch zwei andere, nämlich die Eucharistie und Ehe, eine von der Gnadenwirkung verschiedene Wirkung ausüben, jene, indem sie den Menschen des wahren Leibes und des wahren Blutes Christi theilhaftig mache, diese, indem sie die Gemeinschaft der Ehegatten zu einer unauflöslichen mache [80]), von den beiden noch übrigen

---

pro Armen. — Conc. Trident. Sess. VII. de sacram. in genere can. 9. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 18.

76) Lib. IV. qu. 5. membr. 4. art. 1. — qu. 8. membr. 3. art. 5.

77) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4.

78) So sagt Thomas von dem Sakrament der Buße dist. 17. qu. 3. art. 4: Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis. Aehnlich schon vorher Albert d. Gr. dist. 17. art. 6: Quia effectus clavium fundatur plus super passionem Christi, quam supra meritum humanum, videtur mihi, quod recedente fictione, si non intercidat aliud peccatum confessionem et satisfactionem injunctam, valebit ei effectus clavis, cui se subdidit, recedente fictione.

79) Durand. lib. IV. dist. 1. qu. 4. §. 12: Ponere talem dispositionem vel ornatum videtur esse pura adinventio ad palliandum, quod sacramenta aliquid causant in anima, de nullo enim alio servit praedicta dispositio vel ornatus. — Matrimonium verum et ratum potest contrahi inter absentes quantumcunque distantes. — Qualiter tamen per verba matrimonii prolata in Hispania potest conferri alteri conjugum existenti in Francia aliquis ornatus vel dispositio ad gratiam, non apparet probabile. Item vere contritus habet gratiam, antequam confiteatur vel absolvatur. Si ergo per sacramentalem absolutionem causatur aliquis ornatus in eo, illa non poterit esse dispositio ad gratiam, quae praecessit. — Ergo nulla necessitas est, quod per sacramentum imprimatur talis dispositio vel ornatus, nec apparet talis utilitas vel congruitas, quare nec probabilitas.

80) Darum sprachen denn manche Scholastiker, wie Thomas Aquin, auch von einem Charakter, welcher durch das Ehesakrament aufgeprägt werde, erklärten diesen aber für wesentlich verschieden von dem Charakter der drei übrigen Sakramente, da er nicht ein geistlicher, sondern vielmehr ein leiblicher sei. Siehe darüber das Folgende.

Sakramenten dagegen, nämlich der Buße und der letzten Oelung[81]), behaupteten, daß sie überhaupt nur eine einfache, die Gnadenwirkung, hervorbringen.

2. In der näheren Bestimmung der Beschaffenheit der beiden Wirkungen wich man jetzt von den früheren Kirchenlehrern ab. Während nämlich der bisherigen Lehre die Anschauung zu Grunde gelegen hatte, daß die unmittelbare Wirkung der Sakramente in dem Empfang einer ganz allgemeinen, qualitätlosen, Kraft bestehe, welche eben darum, weil sie an sich qualitätlos sei, dem Empfänger je nach seiner subjectiven Beschaffenheit ebensowohl zum Verderben als zum Segen gereichen könne, wurde von jetzt an gelehrt, daß schon die unmittelbare Wirkung eine positive Qualität habe[82]), daß sie nämlich in bestimmter Beziehung zur Gnade stehe, indem sie als Voraussetzung oder Potenz dieser, nicht aber auch zugleich als Potenz einer nachtheiligen Wirkung zu denken sei. Zwar wurde auch jetzt anerkannt, daß der unwürdige Empfänger der Sakramente in Folge des Sakraments-Empfanges nicht Segen, sondern Verderben ernte. Diese nachtheilige Wirkung wurde aber nicht mehr, wie früher, zu der unmittelbaren Wirkung der Sakramente in ein Causalitäts-Verhältniß gestellt, überhaupt nicht als Wirkung der Sakramente selbst (ex vi sacramenti erfolgend), sondern nur als Folge der Unwürdigkeit angesehen, mit welcher der Empfänger an das Sakrament herantrete, also nicht als ex opere operato, sondern nur als ex opere operante eintretend. Hiernach dachte man denn jetzt auch über die mittelbare Wirkung der Sakramente anders, als früher, sofern man jetzt nicht mehr von einer unheilvollen, sondern nur von einer Gnaden-Wirkung derselben wußte, da man die möglicher Weise in Folge des (unwürdigen) Sakraments-Empfanges eintretende verderbliche Wirkung als unabhängig vom Sakrament selbst erfolgend sich vorstellte.

81) Freilich schrieben in der ersten Zeit, nachdem die Lehre vom Character indelebilis aufgekommen war, Manche auch der letzten Oelung die Mittheilung eines solchen zu. Doch wurde diese Ansicht seit Wilhelm von Auxerre völlig aufgegeben.

82) Vergl. z. B. Scoti Op. Paris. dist. 6. qu. 9. schol. 2: Character ideo dicitur dare bene agere, quia determinate inclinat ad bonum, et isto modo potest character dici habitus, quia determinate inclinat ad bonum et ad bene agere in quantum habitus remotus.

83) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Ex sacramentis duo consequuntur in anima, unum, quod est sacramentum et res, sicut character vel aliquis ornatus animae in sacramentis, in quibus non imprimitur character, aliud, quod est res tantum, sicut gratia.

84) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 3. c. 2. fol. 9: Character baptismalis est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae, sicut in embrione summa organizatio vel aliquid utile ejus est summa praeparatio, qua habita necesse est animam infundi. — Sicut vitrum opposito soli ex diaphanitate sua tamquam ex causa materiali proxima recipit illuminationem suam a sole, sic

3. Die unmittelbare Wirkung der Sakramente, d. h. einerseits der Character indelebilis, andererseits der Ornatus animae, wurde in der Regel als mit dem zwischen dem äußeren Sakrament und der res sacramenti in der Mitte liegenden dritten Bestandtheile der Sakramente, den man als sacramentum et res bezeichnete, identisch betrachtet[83]).

4. Ueber das Verhältniß zwischen der ersten und zweiten Wirkung waren die Ansichten der verschiedenen Scholastiker nicht ganz übereinstimmend. Ein Theil derselben, wie Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales und Thomas Aquin nahmen an, daß, wie das äußere Sakrament Ursache der ersten Wirkung, so wiederum die erste Wirkung Ursache der zweiten sei, so daß die erste oder die unmittelbare Wirkung die nothwendige Vermittelung zwischen dem äußeren Sakrament und der Gnade bilde. Die erste oder die unmittelbare Wirkung dachten sie sich entweder, wie Wilhelm von Auxerre, als den noch unentwickelten Keim der zweiten, welcher jedoch, wenn der Empfänger dieß nicht durch seine Unwürdigkeit verhindere, sich sofort entfalte, und die Gnade herbeiführe[84]), oder, wie in der Regel gelehrt wird, als Disposition zur zweiten Wirkung oder zur Gnade, aber als eine Disposition, die mit Nothwendigkeit die Gnade hervorrufe, sobald seitens des Empfängers kein Hinderniß entgegengestellt werde[85]). Dagegen vertheidigte ein anderer Theil der Scholastiker, wie Bonaventura, Duns Skotus, Gabriel Biel, die Ansicht, daß die erste Wirkung zwar als nothwendige Voraussetzung und Bedingung (causa sine qua non), nicht aber als Ursache (causa efficiens) der Gnadenmittheilung zu denken sei, indem, wie nicht das äußere Sakrament, sondern Gott unmittelbar die erste Wirkung hervorrufe unter der Bedingung, daß das äußere Sakrament in der rechten Weise verwaltet werde, so Gott auch unmittelbar die zweite, die Gnadenwirkung, herbeiführe, wenn auch nur unter Be-

---

anima ex charactere baptismali tanquam ex causa materiali proxima recipit illuminationem a suo sole. Sed sicut vitrum impeditur propter infectionem aliquam, ne illuminetur, sed recedente infectione statim illuminatur, sic si infectio peccati sit in anima baptizati, non illuminatur, sed recedente infectione illa statim recipit gratiam. Dicimus ergo, quod character est causa materialis immediata gratiae et naturalis, non secundum quod natura dicitur per se principium motus et quietis, sed secundum quod natura dicitur uniuscujusque rei specifica causa. Fides enim quosdam effectus habet naturales, scilicet quod facit dignum vita aeterna, quosdam facit filios dei, et quosdam voluntarios sc. quantum ad opera meritoria.

85) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Sacramenta, in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, qui primo correspondet sacramentis, sicut est character vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, qui est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem.

dingung des Vorhandenseins und auf der Grundlage der ersten Wirkung bei denjenigen Sakramenten, bei denen überhaupt noch eine andere Wirkung erfolge, als die Gnadenwirkung [86]).

Nachdem wir hiermit die Lehre der Scholastik von der Wirkung der Sakramente im Allgemeinen besprochen haben, wenden wir uns nun dazu, die beiden Wirkungen, welche von den Scholastikern angenommen werden, noch genauer zu betrachten, und zwar zuerst den Character indelebilis, sodann die Gnadenwirkung der Sakramente.

Der Character indelebilis.

Aus unserer bisherigen Darstellung geht hervor, daß die Lehre vom Charakter, wenn sie gleich in den dem Petrus Lombardus vorangehenden Jahrhunderten noch nicht entwickelt und deutlich ausgesprochen sich vorfindet, doch in mehrfacher Hinsicht durch dieselben bereits vorbereitet worden war. Man kann dieß, wie uns scheint, in dreifacher Hinsicht sagen: 1. sofern der ganzen bisherigen Lehre die Anschauung zu Grunde lag, daß die Sakramente nicht unmittelbar die Gnade, sondern nur überhaupt eine göttliche Kraft mittheilen, aus welcher je nach der subjectiven Beschaffenheit des Empfängers sich sowohl eine verderbliche als eine segensreiche Wirkung entwickeln könne; 2. sofern man annahm, daß auch in den Fällen, in welchen aus irgend welchem Grunde, sei es, weil der Empfänger in Sünde und Unglauben gefallen, sei es, weil er die allgemeine Kirche verlassen habe, die Gnadenwirkung der Sakramente nachträglich aufgehört habe, doch bei mehreren Sakramenten die allgemeine Wirkung in ihm zurückbleibe, und daß eben darum,

86) Scoti Op. Oxon. lib. IV. dist. 6. qu. 9: Non pono characterem habere aliquam virtutem activam respectu gratiae causandae, sed deum assistere illi tanquam signo invisibili ad causandum gratiam, quam signat recedente impedimento sive obice inhaerente. Est ergo dispositio ex parte susceptivi, quia est forma prior, sine qua non recipitur forma posterior, non quidem quasi sit ratio susceptivi respectu posterioris, sed quod prius insit, quam posterior, non simpliciter necessario, sed necessario comparando ad potentiam ordinariam agentis causantis utramque formam.

87) Augustin. contr. epist. Parmeniani lib. II. c. 13: Si forte illum militiae characterem in corpore suo non militans pavidus exhorruerit, et ad clementiam imperatoris confugerit, ac prece fusa et impetrata jam venia militare coeperit; numquid homine liberato atque correcto character ille repetitur ac non potius agnitus approbatur? An forte minus haerent sacramenta christiana, quam corporalis haec nota, cum videamus, nec apostatas carere baptismate, quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur, et ideo amitti non posse judicatur? — De bapt. contr. Donat. lib. VI. c. 1: Non ob aliud visum est quibusdam etiam egregiis viris antistitibus Christi (inter quos praecipue beatus Cyprianus eminebat) non esse posse apud haereticos vel schismaticos baptismum Christi, nisi quia non distinguebatur sacramentum ab effectu vel usu sacramenti, et quia ejus effectus atque usus in liberatione a peccatis et cordis rectitudine apud haereticos

wenn der Empfänger sich später wieder bekehre, es nicht einer Erneuerung des Sakramentes bedürfe, da in Folge der inneren Reue und Besserung die in ihm zurückgebliebene Kraft ganz von selbst die Gnadenwirkung von Neuem hervorrufe; 3. sofern bei Augustinus auch bereits, wenn auch nur gelegentlich, der Ausdruck Character zur Bezeichnung des durch die Taufe dem Menschen aufgeprägten bleibenden Zeichens der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft Christi gebraucht sich findet[87]. Wenn hiernach die im Anfang des 13. Jahrhunderts hervortretende Lehre von einem Character indelebilis, welcher durch gewisse Sakramente dem Empfänger aufgeprägt werde, im Unterschiede von der Gnadenwirkung, welche durch alle Sakramente hervorgerufen werde, nicht als eine durchaus neue und dieser Zeit eigenthümliche angesehen werden darf, so ist doch ebenso gewiß, daß diese Lehre bis dahin nur implicite vorhanden war, daß sie dagegen als wirklich entwickelte und deutlich ausgesprochene Lehre vor dem 13. Jahrhundert sich nicht nachweisen läßt[88]. Wer der eigentliche Urheber derselben in ihrer Ausbildung gewesen, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen. Bei Petrus Lombardus und dessen Zeitgenossen, z. B. Hugo von St. Victor und Abälard findet sich von derselben jedenfalls noch keine Andeutung. Dagegen spricht sie Innocenz III. in Bezug auf die Taufe bereits bestimmt aus[89], ohne daß es wahrscheinlich wäre, daß er selbst ihr diese Ausbildung gegeben habe. Wir können daher nur sagen, daß zur Zeit des Innocenz die Lehre aufgekommen, und von diesem selbst zuerst ein nachweisbarer öffentlicher Gebrauch von derselben gemacht worden sei. Genauer ausgeführt wurde sie zuerst, wie es scheint, von Wil-

---

non inveniebatur, ipsum quoque sacramentum non illic esse putabatur. Sed convertentibus oculos ad interioris paleae multitudinem — — — satis eluxit pastoribus ecclesiae catholicae, et ovem, quae foris errabat et dominicum characterem foris accipiebat, venientem ad christianae unitatis salutem ab errore corrigi, characterem tamen dominicum in ea agnosci potius, quam improbari, quandoquidem ipsum characterem et lupi et lupis infigunt, qui videntur quidem intus esse, verum tamen ad illam ovem, quae etiam ex multis una est, non pertinent.

88) Die römischen Theologen berufen sich in der Regel zum Beweise des früheren Vorhandenseins dieser Lehre auf Tertull. apolog. c. 21. de spect. c. 4. 24. — Constit. apost. III, 16. — Hieron. in Ephes. 1, 13. — Augustin. in Psalm. 39. — Chrysost. in 2 Cor. hom. III, 7. — Pseudo-Dionys. de eccles. hier. c. 2. — Joann. Damasc. de fide orthod. lib. IV. c. 10. Allein alle diese Stellen gehören, wie eine genauere Ansicht derselben zeigt, durchaus nicht hierher. Andere Stellen reden zwar ausdrücklich von einem Zeichen, welches bei gewissen Sakramenten dem Empfänger aufgeprägt werde, meinen aber damit nicht den Charakter, sondern das Kreuzes-Zeichen. So Bruno Herbipolensis in Psalm. IV. (Bibl. max. T. XVIII. p. 80.): Fidelibus signa coelestis regis imprimuntur in baptismo et aliis sacramentis, hoc est signaculum sanctae crucis, quo diabolus effugatur.

89) Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 42.

helm von Auxerre[90]) und Alexander von Hales[91]), angenommen von allen folgenden Scholastikern und bestätigt von den Concilen zu Florenz[92]) und Trient[93]) und vom römischen Katechismus[94]). Doch erhielt sich während der ganzen Zeit der Scholastik ein gewisses Bewußtsein davon, daß diese Lehre neu und nicht hinreichend begründet sei. So machte Duns Skotus geltend, daß weder die heilige Schrift noch auch Aussprüche der Väter für dieselbe angeführt werden können, denn die Aussprüche des Augustinus, Dionysius Areopagita und Johannes Damascenus, auf welche man sich zur Rechtfertigung derselben zu berufen pflege, enthalten diese Lehre in Wahrheit nicht. Ebenso wenig folge sie mit Nothwendigkeit aus anderen in der Schrift und Tradition deutlich enthaltenen Glaubens-Artikeln. Vielmehr lasse sich Alles, um dessen willen man das Vorhandensein eines solchen Charakters glaube annehmen zu müssen, auch ohne diese

---

90) Lib. IV. tr. III. c. 2. fol. 8. 9.

91) Lib. IV. qu. 8. membr. 5. art. 1. — membr. 7. art. 2. — membr. 8. art. 1.

92) Decret. pro Armenis.

93) Sess. VII. de sacram. in genere can. 9. — Sess. XIII. cap. 4.

94) P. II. c. 1. qu. 18. 19. c. 2. qu. 41. c. 3. qu. 17. c. 7. qu. 10.

95) Op. Paris. lib. IV. dist. 6. qu. 8. sch. 1—3: Nihil est ponendum pertinere ad sacramentum tanquam aliquid sacramenti, nisi sit explicatum in sancta scriptura vel ex fide catholica teneatur vel explicite ex dictis sanctorum habeatur. De charactere vero nihil in sancta scriptura explicatur eo modo, quo de eo loquimur, licet fiat sermo de charáctere bestiae, quod non est ad propositum. Nec ex articulo fidei sequitur necessario, debere sequi characterem, nec in dictis sanctorum secundum istam significationem invenitur. Lege Augustinum, qui saepe de ista materia baptismi loquitur in suis libris, ut in septem contra Donatistas, et super Joannem, et de baptismo parvulorum, et nunquam invenies vocabulum characteris in ista significatione. Solum enim ponit baptismum et rem baptismi, rem vocans gratiam et sacramentum ipsum verbum cum elemento. Sed si essentialiter pertineret character ad hoc sacramentum quomodocunque, non est verisimile, quin de illo aliquando fuisset in se vel in suo aequipollenti locutus. Etsi enim non neget vocabulum (nihil mirum, quia non ponit), nunquam tamen affirmat illud, quod fecisset, si ad sacramentum essentialiter pertinuisset. Dices, quod, etsi non inveniatur expresse ab Augustino secundum istam significationem, invenitur tamen ab aliis sanctis, ut a Dionysio et Damasceno. Respondeo, quod isti sancti non sunt locuti secundum istam significationem de charactere vel suo aequivalenti ut sigillo vel figuratione etc. — Dico, quod haec propositio est falsa: „Sacramentum non est iterabile et indelebile, nisi quia imprimit characterem sicut effectum indelebilem," quia omnem effectum, quem habet sacramentum posito charactere, potest habere sine eo, ipso non posito. Ergo superfluit ipsum ponere ex sola natura divina (secundum illud): „Deus et natura nihil agunt frustra." Dessenungeachtet entscheidet er sich zuletzt für die Annahme der Lehre. Character, sagt er, imprimitur in baptismo, et hoc propter auctoritatem ecclesiae sub Innocentio III. extra de bapt. et ejus effect. c. Majores, ubi vult, quod operatio sacramentalis imprimat characterem. Licet dicta ejus possent ibi faciliter exponi, tamen propter dictum ejus tantum hoc teneo. Est enim possibile et non concludit contradictionem, talem formam posse a deo in animam imprimi. Non tamen ejus negativa, scilicet quod non datur, potest demonstrari, sicut nec affirmativa. Ad hoc potest esse una congruentia talis: congruit ad formam nobilem et perfectam, esse aliquam dispositionem nobilem. Hujusmodi est gratia, quae

Lehre festhalten. Dagegen müsse man anerkennen, daß die Lehre an sich nichts Unmögliches oder Widersprechendes aussage. Der Stand der Sache sei demnach der, daß weder das Vorhandensein, noch das Nichtvorhandensein des Charakters bewiesen werden könne. Unter diesen Umständen könne nur allein die Auctorität der Kirche entscheiden, welche unter Innocenz III. die Lehre vom Charakter ausdrücklich gebilligt habe [95]). Ganz ähnlich sprachen sich auch Gabriel Biel und Cajetan aus, ja sie gingen eigentlich in ihren Aeußerungen des Mißtrauens gegen die Lehre noch weiter. Der Erstere erklärte dieselbe ebenfalls für eine ziemlich neue, die sich weder durch Stellen der heiligen Schrift noch der Väter evident beweisen lasse [96]), die von Petrus Lombardus noch nicht vorgetragen werde [97]), ja die auch weder aus der Erfahrung sich beweisen, noch durch Gründe der Vernunft aus den bereits anerkannten Glaubenssätzen sich mit Sicherheit ableiten lasse [98]),

semper in baptismo confertur, nisi sit impedimentum in suscipiente. Ergo etc. — Cf. schol. 3: Sicut secundum rationem naturalem non est ponenda pluralitas in naturalibus sine necessitate naturali, ita secundum rationem supernaturalem et fidem non sunt plura ponenda, ubi non possunt concludi auctoritate scripturae, fidei vel sanctorum, cum nihil inveniatur de charactere scriptum ad propositum, nec possit probari per rationem vel auctoritatem sanctorum, tamen auctoritate ecclesiae solum tanquam fidei probatur esse, sicut patet supra per dictum domini Innocentii papae III, et ideo propter declarationem ecclesiae hoc teneo.

96) Lib. IV. dist. 6. qu. 2. art. 1. concl. 1: Characterem esse ponendum eo modo, quo diffinitus est, nec ratio necessaria demonstrat, nec evidens auctoritas probat. Primum patet, quia omnes auctoritates, quae adducuntur ad probandum characterem sive ex Dionysio sive Augustino sive Damasceno sive magistro vere et magis pertinenter ad mentem ponentium exponuntur de baptismatis sacramento aut forma sacramentali, quam de aliquo realiter animae impresso. Sic ergo patet, quod neque auctoritates sacrae scripturae neque sanctorum patrum originalia cogunt ponere characterem ad hunc intellectum, in quo accipitur a recentioribus doctoribus.

97) L. l. not. 1: Magister, qui fuit diligentissimus collector auctoritatum originalium, nullam mentionem facit de charactere, nisi in distinctione praesenti, ubi dicit, quod, qui ab haereticis baptizati sunt servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt; ubi per characterem intelligit formam verborum a Christo traditam.

98) L. l. concl. 1: Quod etiam ratio necessaria esse seu imprimi characterem non demonstret, sic patet: quia illud, quod solum dependet ex voluntate divina contingenter causante et libere, non potest probari ratione naturali esse vel non esse nisi sola experientia. Nam posita causa contingenter agente et libere non propter hoc necessario sequitur effectus. Nulla enim experientia probat characterem esse, quia omnia, quae attribuuntur characteri, puta significare, configurare distinguere, disponere, rememorari, obligare aeque solvuntur sine charactere, sicut cum charactere. Omnia enim operatur sacramentum ipsum sine charactere. Praeterea haec ita inveniuntur in sacramento eucharistiae et ceteris non imprimentibus characterem, ut in his, quae imprimunt characterem. — art. 3. dub. 1: Videtur quod omnino character non sit ponendus per illam communem maximam in theologia et philosophia: „Non est ponenda pluralitas sine necessitate,“ h. e. nihil ponendum est a theologo, cujus necessitas non apparet ex fide, sicut naturalis nihil ponere habet, cujus necessitas non apparet nisi naturaliter sive secundum rationem naturalem notis. Sed omnia credita tam circa veritatem sacra-

und die sowohl im Ganzen als in ihren einzelnen Theilen etwas Schwankendes habe und durchaus disputabel sei [99]). Bei diesem Stande der Sache, meint er, könne man von einem Theologen nicht verlangen, daß er sie für gewiß halte. Allerdings brauche eine Lehre, damit man sie für gewiß halten könne, nicht nothwendig deutlich in der Schrift ausgesprochen zu sein. Es genüge, daß sie nicht mit der Schrift in Widerspruch stehe, und daß sie von der Kirche, welche in Glaubenssachen sich nicht irren könne, deutlich als Glaubenssatz anerkannt werde [100]). Thatsächlich habe aber die Kirche die Lehre vom Charakter noch nicht zum Glaubenssatz erhoben, da auch die Erklärung Innocenz III., welche diese Lehre allerdings zu empfehlen scheine, zweifelhafter Auslegung sei [101]). Für den Theologen würde bei dieser Lage der Sache diese Lehre nur dann für eine unzweifelhafte zu halten sein, wenn sie aus den bereits festgestellten Glaubenssätzen nothwendig folgte. Dieß sei aber eben nicht der Fall, indem die ganze Lehre von den Sakramenten sich festhalten lasse, ohne daß man die vom Charakter aufnehme. Dagegen könne der Theolog diese Lehre allerdings für eine wahrscheinliche halten. Denn für wahrscheinlich sei jede Lehre zu halten, welche mit der heiligen Schrift, mit den Bestimmungen der Kirche und mit sich selbst nicht in Widerspruch stehe, sobald sich nachweisen lasse, daß sie dazu diene, andere Glaubenslehren in ein helleres Licht zu stellen, oder wenn das Vorhandensein dessen, was die Lehre aussage, sich als zweckmäßig darstelle [102]). Dieß sei aber in der That hinsichtlich der Lehre vom Charakter der Fall. Denn man könne nicht leugnen, daß mehrere gewichtige Gründe dafür sprechen, daß durch gewisse Sakra-

---

menti baptismatis, quam circa alia credenda salvantur non ponendo characterem. Similiter et illi effectus supra characteri attributi salvari possunt aeque non ponendo characterem etc.

99) L. l. art. 3. dub. 5: Omnia de charactere dicta pro magna parte voluntaria sunt et modica ratione fulcita.

100) L. l. dub. 1: Theologus non habet aliquid ponere tanquam certum, cujus necessitas non apparet ex fide, id est ex creditis aut manifestis per rationem. Credita quaecunque probantur ex scriptura canonica aut per determinationem ecclesiae, etiamsi illud determinate non habeatur ex scriptura, quia non potest errare ecclesia in his, quae fidei sunt, ut promisit dominus Petro: „Ego pro te rogavi, ut non deficiat fides tua.“

101) L. l. art. 1. concl. 2.

102) L. l. art. 3. dub. 1: Potest tamen theologus aliquid ponere tanquam probabile, quod est consonum scripturae aut determinationi ecclesiae et in nullo contrarium, dum ad hoc habet rationes congruentiae, licet non possit evidenter deduci et necessario ex his, quae fidei sunt.

103) L. l. art. 1. concl. 2: Per rationes persuasivas ostendi potest, probabiliter ponendum esse characterem. Persuasiones sunt illae: Congruum est ad formam perfectam supernaturalem ponere aliquam dispositionem naturalem ex parte subjecti recipientis. Gratia est forma supernaturalis perfecta, quia sufficiens

mente der Seele ein solches inneres Zeichen aufgeprägt werde, wie man es durch den Ausdruck Charakter zu bezeichnen pflege[103]. Aus diesem Grunde würde er es für vermessen halten, wenn man diese jetzt in den Schulen der Theologen allgemein aufgenommene Lehre geradezu zurückweisen wollte[104].

Wenn hieraus hervorgeht, daß der Lehre vom Charakter, wenn sie gleich von sämmtlichen Scholastikern von Wilhelm von Auxerre an ohne Ausnahme, wie es scheint, aufgenommen wurde, doch ein gewisses Mißtrauen während der ganzen Zeit der Scholastik entgegenstand, das erst durch die Bestätigung dieser Lehre seitens des Concils von Trient niedergeschlagen wurde, so zeigt sich nicht minder, daß diese Lehre in ihrer genaueren Ausführung während dieser ganzen Zeit etwas durchaus Schwankendes und Unsicheres hat. Näher wurde nämlich das Wesen des Charakters in folgender Weise zu bestimmen gesucht.

1. Zunächst suchte man die Frage zu beantworten, welche Art der Existenz denn dem Charakter zuzuschreiben sei, ob er nämlich etwas Wesenhaftes sei, das der Seele des Menschen mitgetheilt werde, und wodurch die Seele eine wirkliche Veränderung erleide, ihre natürliche Beschaffenheit verliere, oder ob er eine nur ideale Existenz habe. Das Erstere wurde von den bei Weitem Meisten angenommen, z. B. von Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Thomas Aquin, Bonaventura, Duns Skotus, Gabriel Biel. Dagegen erklärte ihn Durandus für ein bloßes *ens rationis* oder für eine *relatio rationis*, indem er annahm, daß der Charakter nichts Anderes sei, als eine der Seele von Gott gegebene Bestimmung, eine Berech-

---

ad salutem. Ergo congruit ad eam ponere dispositionem supernaturalem, et haec est character et non sacramentum, quia sacramentum est quid naturale, quia operatio humana. — Secunda: Congruit, deum non instituisse sacramenta vana, saltem pro tempore novae legis, quae est perfecta. Ergo congruit, quod semper sacramenta sua habeant aliquem effectum in suscipiente. Sed non semper habent gratiam, ut patet in ficte accedente. Ergo aliquem alium, qui est character. Sed ista congruitas sicut prior locum habet in omnibus sacramentis, quia omnia sacramenta novae legis sunt perfecta, etiam quia secundum alios in omnibus sacramentis iterabilibus imprimitur quidam ornatus, et non character. Ita dici posset de sacramentis initerabilibus, quod imprimarent ornatum et non characterem. Tertia, quae est magis rationabilis: Quia congruit, ut receptus in familiam Christi vel certum statum familiae Christi distinguatur a non recepto per aliquid intrinsecum permanens in eo, quod, licet Christus posset distinguere sine tali intrinseco, tamen perfectius in se et comparatione ad omnem ecclesiam militantem et triumphantem, si fiet per aliquam formam intrinsecam permanentem, quam si non sic fieret. Talis autem forma ponitur character.

104) L. l. art. 3. dub. 1: In proposito magis videtur consonare determinationi ecclesiae ponere characterem, quam ejus oppositum. Et communiter schola theologorum tenet. Sunt etiam ad hoc congruentiae, quae dictae sunt. Quare praesumptuosum foret negare characterem.

tigung, ein Anrecht zu gewissen heiligen Handlungen, theils um sie an sich zu erfahren, theils um sie auszuüben (deputatio hominis ad sacras actiones active vel passive)[105]. Seine Ansicht ist demnach eine ganz ähnliche, als die ist, welche später von den Theologen der lutherischen Kirche vorgetragen wurde, welche zwar den Ausdruck Charakter zur Bezeichnung der unmittelbaren Wirkung der Taufe zurückwiesen, aber doch anerkannten, daß der in der Taufe zwischen Gott und dem Menschen geschlossene Bund etwas Bleibendes, während des ganzen Lebens seine Kraft Behaltendes sei, um dessen willen eine Wiederholung der Taufe unstatthaft und überflüssig sei, da es nur eines Zurückgehens auf diesen einmal geschlossenen Bund bedürfe, um auch nachträglich der Sündenvergebung und Gnade der Taufe theilhaftig zu werden[106]. Wenn Durandus mit dieser Ansicht zu seiner Zeit ziemlich allein dastand, indem fast sämmtliche übrige Scholastiker unter dem Charakter sich ein Etwas dachten, durch welches die Seele des Menschen nicht bloß nach ihrer Bestimmung, sondern auch nach ihrer wirklichen Beschaffenheit eine Veränderung erfahre, so waren sie jedoch in der näheren Bestimmung dieses Etwas keineswegs einig. Die Einen, wie Gabriel Biel, bezeichneten ihn als eine *forma absoluta de genere qualitatis*[107], Wilhelm von Auxerre näher als eine *passibilis qualitas animae*, indem die Seele durch ihn in ähnlicher

---

105) Durand. lib. IV. dist. 4. qu. 1. §. 11: Character non est aliqua natura absoluta, sed est sola relatio rationis, per quam ex institutione vel pactione divina deputatur aliquis ad sacras actiones. — Sicut nummus sortitur rationem pretii et metellus rationem signi ex humana institutione — per solam relationem rationis humanae sic instituentis, sic res sacramentales sortiuntur rationem sacramenti et homo rationem ministri per solam rationem relationis divinae sic instituentis. Cum igitur character sit id, quo homo efficitur minister sacramentorum vel susceptivus eorum, patet, quod character non est nisi relatio rationis ex ordinatione vel pactione divina. — §. 13. Patet, quod non est quaerendum, in quo sit character tanquam in subjecto, quum non sit, nisi deputatio hominis ad sacras actiones active vel passive.

106) Lutheri catech. maj. P. IV. §. 77. — Baier, compend. theol. posit. Jen. 1686: Nec solum nunc, quando suscipitur, sed et postea ac per omnem vitam fidelibus efficaciter prodest baptismus ad confirmationem fidei et renovationem ulteriorem. Ipsum enim foedus gratiae, cujus sigillum baptismus est a parte dei semper ratum et firmum manet. — Hafenreffer, loc. theolog. Tubing. 1609: Deus, qui in baptismo gratiae foedus nobiscum iniit, in sua voluntate et promissionibus immutabilis est, et sua ex parte foedus semel initum perpetuo inviolabile, ratum et integrum conservare serio et ardenter cupit: modo nos per poenitentiam ad eundem, qui in baptismo gratiam et remissionem peccatorum nobis pollicitus est, revertamur, et sic fructu baptismi, quo per impoenitentiam aliquandiu caruimus, in vitae novitate denuo perfruimur.

107) Lib. IV. dist. 6. art. 1. concl. 3.

108) Lib. IV. tr. III. c. 2. fol. 9: Ad illud, quod quaesitum est, cujusmodi qualitatis sit character, dicimus, quod, sicut claritas vel illuminatio aëris est passio vel passibilis qualitas ipsius aëris, ita character ille, cum sit illuminatio, passibilis qualitas est animae et est illuminans sinderesim. Facilius enim vide-

Weise erleuchtet werde, als die Luft durch das Licht der Sonne[108]). Aehnlich bezeichnete ihn Alexander von Hales als ein geistiges Licht, welches, seinen Ursprung habend in dem unerschaffenen Licht, die Seele des Menschen erhelle, aber ein Licht von niederer Ordnung als die Gnade[109]). Dagegen bestimmte ihn Thomas Aquin als eine *potentia*[110]), Bonaventura als einen *habitus*[111]). Duns Skotus endlich gestand, daß sich darüber nichts Sicheres sagen lasse. Denn wenn schon ungewiß sei, ob es überhaupt einen Charakter gebe, so verstehe sich von selbst, daß man noch viel weniger bestimmt angeben könne, was er sei. Doch neigt er sich zu der Ansicht, daß der Charakter als ein habitus zu bezeichnen sei[112]).

2. Nicht minder bestanden verschiedene Ansichten darüber, wo der Sitz des Charakters zu suchen sei. Zwar war man allgemein darin einverstanden, daß der Charakter nirgends anders, als in der Seele sich befinde, die Frage war aber, wo in der Seele er residire. Die Meisten, wie Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas Aquin, Bonaventura, Skotus, stimmten darin mit einander überein, daß er nicht in dem Wesen, sondern in den Vermögen (*potentiae*) der Seele seinen Sitz habe, einmal weil der Charakter als Abbild Gottes in der Seele, sofern diese Gottes Ebenbild sei, residiren müsse, das Ebenbild Gottes im Menschen aber vorzugsweise in den Vermögen

---

ret sinderesis per characterem illum, quid faciendum et quid non, quam si non haberet characterem illum.

109) Lib. IV. qu. 8. membr. 1. art. 1: Character videtur esse quoddam lumen sprituale, sed diminutum respectu gratiae; et istud lumen dicitur esse signaculum animae vel quo signatur anima secundum illud, quod dicitur: Signatum est super nos lumen vultus tui domine, signatum, inquam, generaliter per naturam, sed specialius per sacramenta divina, specialissime per dona Spiritus s. gratuita. — Character, quem scilicet imprimit character increatus interius operans.

110) Sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 1: Apparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est, qua possumus aliquid simpliciter, habitus autem, quo possumus illud bene vel male. — Cum ergo character ordinetur ad aliquid simpliciter, non ad illud bene vel male, quia sacerdos potest conficere bene vel male, non potest esse, quod qualitas, super quam fundatur relatio characteris, sit habitus, sed magis potentia.

111) Sentt. lib. IV. dist. 6. P. I. art. 1. qu. 1.

112) Op. Paris. lib. IV. dist. 6. qu. 9. sch. 2. Quod character sit forma, patet, sive sit absoluta sive respiciens. Utrum autem sit forma respectiva vel absoluta, ut habitus vel dispositio qualitatis, non credo, quod possit demonstrative probari, quia, si ratio non potest haberi, per quam demonstretur esse, multo minus, per quam demonstretur esse in tali vel in tali genere. Nec potest probari a priori ut a causa sua, quae est deus, quia ipsa causa voluntarie tantum et contingenter causat; nec a posteriori ut ab effectu ejus, quia non habet aliquem actum, quo potest a nobis cognosci. — Supposito, quod character esset forma absoluta, non posset poni nisi qualitas absoluta. Sed dubium est, quae qualitas et in qua specie qualitatis sit. — Dico, quod potest character dici habitus, quia determinate inclinat ad bonum et ad bene agere inquantum habitus remotus.

der Seele seinen Sitz habe, sodann weil der Charakter zum christlichen Cultus in Beziehung stehe, die einzelnen Akte des Cultus aber durch die potentiae der Seele vollzogen werden[113]). Doch zweifelten sie, welche potentia der Seele als Sitz anzunehmen sei, ob der Verstand oder der Wille. Jenes nahm Alexander von Hales[114]), Albert der Große[115]), Bonaventura[116]) und Thomas[117]), dieses Duns Skotus[118]) an. Dagegen meinte Gabriel Biel, ausgehend von der Ansicht, daß die Unterscheidung von essentia und potentia animae, sowie auch die Unterscheidung verschiedener einzelner potentiae der Seele eine unberechtigte sei, daß nur die Seele überhaupt, wie sie unterschiedslos essentia und potentia sei, als Sitz des Charakters angesehen werden könne. Sollte man jedoch, fügt er hinzu, glauben, jene Unterscheidung festhalten zu müssen, so würde der Charakter nicht gemäß der herrschenden Ansicht in die Vermögen, sondern gerade in das Wesen der Seele zu verlegen sein, da ja jener nicht Princip einer Thätigkeit, weder der Denk- noch der Willensthätigkeit, sondern wesentlich ein Abzeichen sei. Wolle man ihn aber dennoch in die Vermögen der Seele verlegen, so könne man ihn innerhalb dieser nur der Willens-

113) Albert. M. Sentt. lib. IV. dist. 6. art. 4. — Thom. Aqu. Summ. P. III. qu. 63. art. 4. — Sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 3: Character configurat trinitatem creatam increatae, sed trinitas increata consistit in potentiis, unitas autem in essentia. Ergo character non est in essentia animae. — Sicut gratia, quae est spiritualis vitae principium, est in essentia animae sicut in subjecto, ita et character, qui est spiritualis potentia, est sicut in subjecto in naturali potentia animae et non in essentia animae, ut quidam dicunt, nisi mediante potentia animae. — Duns Scot. dist. 6. qu. 10. schol. 2. (Op. Paris.).

114) Lib. IV. qu. 8. membr. 8. art. 1: Character proprie est in vi cognitiva; respicit enim imaginem creatam in anima, quae imago, licet respiciat omnes potentias animae, tamen magis respicit cognitivam.

115) L. l. art. 4. 116) Dist. 4. P. I. art. 1. qu. 3.

117) Summ. P. III. qu. 63. art. 4. — sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 3: Imago principaliter consistit in potentia cognitiva, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas. Unde tota imago est in intellectiva parte sicut in radice, et ideo omne, quod attribuitur homini ratione imaginis, principaliter respicit intellectivam et ex consequenti affectivam, quia etiam ex intellectiva parte habet homo, quod sit homo, sed ex affectiva, quod sit bonus vel malus. Et ideo quia character respicit imaginem, principaliter est in intellectiva parte. — Gratia non est neque in intellectiva neque affectiva, sed in essentia: tamen magis de propinquo respicit affectivam, quia gratia datur ad bene operandum, qualiter autem aliquis operetur, praecipue ex voluntate pendet. Sed character datur ad exercendas actiones spirituales simpliciter. Quod autem bene vel male fiant, hoc est per gratiam et per habitum virtutum.

118) Op. Paris. dist. 6. qu. 10. sch. 2: Gratia non est aliud, quam charitas. Charitas est subjective in voluntate, formaliter eam perficiens. Igitur et gratia. Sed probabile est dispositionem ad aliquem effectum recipi in eodem, in quo recipitur effectus principalis, ad quem disponit. Igitur character, qui disponit ad gratiam, erit in voluntate sicut et gratia.

119) Dist. 6. qu. 2. art. 3. dub. 2.

thätigkeit zuschreiben, in welcher auch die Gnade, deren Voraussetzung er bilde, ihren Sitz haben müßte[119]).

3. Dagegen war man darin einig, daß der Charakter seiner Natur nach etwas von der sakramentlichen Gnade wesentlich Verschiedenes sei[120]). Zwar dachte man sich ihn als zur Gnade in Beziehung stehend und mit ihr eine gewisse Aehnlichkeit habend[121]), aber doch nicht als mit ihr selbst identisch, sondern als etwas zwischen dem äußeren Sakrament und der Gnadenwirkung in der Mitte Liegendes[122]), nämlich, wie schon früher angedeutet, als die unmittelbare (effectus proximus et immediatus)[123]), der Gnadenwirkung vorangehende, und auf sie vorbereitende Wirkung[124]).

4. Ferner bezeichnete man ihn als etwas seiner Natur nach Geistiges und daher Untheilbares[125]), mit den äußeren Sinnen seinem Wesen nach nicht Wahrnehmbares[126]).

5. Was die Art betrifft, in welcher der Charakter an der Seele hafte, so lehrte man, daß derselbe, worauf schon der Name hindeutet, nach Art eines Malzeichens oder Gepräges (signum, sigillum, character, nota) der Seele gleichsam aufgedrückt sei[127]). Auf die

---

120) Scot. (Op. Paris.) qu. 8. schol. 1: Character est aliud a gratia et virtutibus, quia character imprimitur quandoque in susceptione sacramenti, quando gratia et virtutes non infunduntur. Patet de ficte suscipiente baptismum, qui recipit characterem et non gratiam neque virtutes.

121) Alex. Hales. lib. IV. qu. 8. membr. 8. art. 1: Quia gratiam significat et ad gratiam disponit, ideo habet aliquam similitudinem cum gratia.

122) Albert. M. dist. 6. art. 8: Character est medium inter primum, quod est signum tantum, et ultimum, quod est res tantum.

123) Scoti Op. Paris. dist. 6. qu. 8: Characterem tamquam effectum proximum, qui immediate concomitatur ad susceptionem sacramenti.

124) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 3. c. 2. fol. 9: Character praeparat et habilitat animas ad susceptionem gratiae. — Character baptismalis est summa et consumptissima praeparatio materialis ad infusionem gratiae. — Alex. Hales. l. l. — Albert. M. l. l. — Thom. Aquin. dist. 4. qu. 1. art. 1: Character est dispositio ad gratiam per quandam congruitatis dignitatem. Ex hoc enim ipso, quod homo mancipatus est divinis actionibus et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam. — Scot. (Op. Paris.) l. l.: Character est aliquo modo prior ipsa gratia. Ex hoc ulterius sequitur, quod sit dispositio ad gratiam, quod patet dupliciter. Si enim sit imperfectior gratia et prior ea, in eodem subjecto et non aequaliter, et gratia non sit dispositio ad characterem, ergo sequitur, quod e converso character erit dispositio ad gratiam, quia, quando aliqua duo sunt in eodem subjecto et non ex aequo, illud, quod est prius et imperfectius, est dispositio ad aliud. — Cf. qu. 9. schol. 2. — Biel l. l. art. 3. not. 2.

125) Alex. Hales., Thom. Aqu., Duns Scot., Biel ll. ll.

126) Z. B. Albert. M. dist. 3. art. 1.

127) Z. B. Alex. Hales. l. l.: Istud lumen dicitur esse signaculum animae vel quo signatur anima. — Thom. Aqu. l. l. art. 1: Est character signum distinctivum. — Biel l. l. not. 3: Character est signum spirituale animae impressum. — Conc. Trident. sess. VII. de sacram. in gen. can. IX: characterem h. e. signum quoddam spirituale etc. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 18. 19.

Einwendung, daß ja dem Charakter, sofern er etwas rein Geistiges sei, die einem Zeichen wesentliche Wahrnehmbarkeit mit den Sinnen abgehe[128]), wurde erwidert, daß er, wenn er gleich an sich unsichtbar sei, doch in dem äußeren Zeichen, welches ihn, hervorrufe, und mit welchem er eine Einheit bilde, in die Sichtbarkeit trete, und daher insofern mit vollem Recht ein Zeichen genannt werden könne[129]). Ein Zeichen könne er aber auch genannt werden, weil, wenn rein geistige Augen, wie die Augen eines Engels oder seligen Geistes, die Seele, welcher er mitgetheilt worden, anschauen wollten, sie die durch den Charakter an ihr hervorgebrachte Veränderung erkennen, und in der That eine ihr aufgedrückte Signatur entdecken würden[130]). Der Gegenstand und Zweck dieses Zeichens wurde in folgender Weise näher bestimmt: a) Nicht selten wurde der Charakter zum Wesen Christi oder der göttlichen Trinität in Beziehung gestellt und als ein Abbild dieser bezeichnet[131]), von der er seinen Ursprung habe. Besonders oft wurde hervorgehoben, daß, wie Christus der Charakter und das Abbild des Vaters, so wiederum der durch die Sakramente der Seele des Menschen aufgeprägte Charakter das Abbild Christi sei, von dem er in besonderem Sinne abzuleiten sei[132]), daher er denn auch den, welcher ihn besitze, als Christo zugehörig, seiner Familie einverleibt oder überhaupt zu ihm in einem engeren Verhältniß stehend bezeichne[133]). b) Ferner wurde er als Zeichen des Sakramentes vorgestellt, durch welches

128) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 2: Signum enim est, quod speciem aliquam sensibus ingerit —. Sed character nullam sensibus formam ingerit. Ergo non est signum.

129) Alex. Hales. l. l.: Ad illud, quod objicitur, quod non est visibile, dicendum, quod character cum exteriori signo facit unum sacramentum, unde non est in eo ratio significandi per se tantum, sed per conjunctionem cum exteriori elemento, et ratione illius est visibile et unum. — Albert. M. dist. 3. art. 1: Visibilis est non in se, sed in comparatione ad tinctionem, a qua imprimitur, vel in qua imprimitur a deo. Cf. dist. 6. art. 4. — Thom. Aqu. l. l.: Character accipit rationem signi, secundum quod per sacramentum visibile exterius efficitur et significatur.

130) Alex. Hales. qu. 5. membr. 4. art. 1.

131) Albert. M. dist. 6. art. 4: Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem consignans trinitatem creatam trinitati creanti et recreanti etc. — Thom. l. l. art. 3: Character est configuratio hominis ad deum. — Character est ad assimilandum nos deo.

132) Thom. l. l. art. 4: Character non est tantum a filio, sed a tribus personis. Attribuitur autem filio tum propter rationem similitudinis ad proprium personae, quia ipse per proprietatem est imago et figura sive character patris, tum quia virtus passionis Christi operatur in sacramentis. Cf. Albert. M. l. l.: Licet communi opere personarum imprimatur character a tribus personis, tamen per congruentiam et appropriationem debetur filio — quia character est lux quaedam per attributionem sapientiae genitae, quae est filius. — Ex aequo per characterem non consignatur homo trinitati quoad ea, quae distincte sunt personarum propria, sed character, licet essentialiter sit lux consignans filio, tamen vir-

er vermittelt worden. Als sein Zweck wurde in dieser Hinsicht gedacht, dem Empfänger durch dieses Zeichen das empfangene Sakrament immer von Neuem ins Gedächtniß zurückzurufen (signum rememorativum seu recordativum)[134]) und ihm ein Abzeichen zu geben, durch welches er von allen denen, welche dieses Sakrament noch nicht empfangen haben, unterschieden werden könne (signum distinctivum, discretionis)[135]). c) Ferner wurde er als Zeichen der Gnade gedacht, welche durch das Sakrament dargeboten wird, und auf welche der Charakter selbst vorbereiten soll (signum gratiae und zwar signum dispositivum)[136]), daher er denn auch als sacramentum et res bezeichnet wurde, da er nicht nur für den unmittelbaren Gegenstand des äußeren Sakramentes, sondern selbst wiederum für ein Sakrament (sacramentum = signum) im Verhältniß zur Gnade angesehen wurde[137]). d) Endlich wurde der Charakter auch zugleich als Zeichen der bestimmten Stufe innerhalb der christlichen Gemeinschaft angesehen, auf welche der Mensch durch das Sakrament gestellt, oder des bestimmten christlichen Standes, in welchen er durch dasselbe aufgenommen wird, als ein Abzeichen, an dem der Mensch als fortan diesem bestimmten Stande zugehörig erkannt, und durch welches er zugleich zur Erfüllung aller der Pflichten, welche mit diesem Stande verbunden sind, verpflichtet werden soll, vergleichbar dem äußeren Ornat, durch welchen

---

tute in se habet duo, sc. potestatem in fide vel pugna vel gradu et bonitatem in hoc, quod est dispositio ad gratiam, et per haec duo respicit personam patris et filii et spiritus sancti. — Biel l. l. art. 3. not. 2.

133) Scot. Op. Paris. dist. 6. qu. 8. sch. 3: Deus voluit, ut baptizatus haberet ex susceptione sacramenti hujus aliquod signum, quo adscriberetur familiae suae, et licet Christus vel deus posset cognoscere ipsum esse de familia sua ex susceptione sacramenti et non tantum per illud signum impressum, voluit tamen, quod non solum esset a se cognoscibilis tamquam de familia per susceptionem sacramenti, sed etiam ut ab aliis cognosceretur esse de familia sua ad majorem gloriam suam, quod non esset sine charactere.

134) Alex. Hales. qu. 19. membr. 2. — Biel l. l. art. 1. not. 2: Character est signum rememorativum seu recordativum sacramenti percepti; similiter ex divina ordinatione, qua per characterem inducere voluit suscipientem in notitiam seu memoriam sacramenti suscepti.

135) Guil. Altiss. lib. IV. tr. VII. qu. 1: Character discretionis datur in baptismo, quo discernuntur fideles ab infidelibus. — Alex. Hales. l. l. — Thom. Aqu. l. l. art. 2: Istud distinctionis signum est et propter ipsum hominem, qui suscipit, qui eo accipit distinctum esse ab aliis, et propter alios homines, qui eum admittunt ad spirituales actiones ex consignificatione sacramentali exteriori interiorem perpendentes, et quoad deum, qui ejus actionibus spiritualibus efficaciam praebet. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 19: Character hoc praestat, ut aliqua nota alter ab altero internoscatur.

136) Biel l. l.: Character primo est signum gratiae, non quidem ex natura, sed institutione divina.

137) Thom. Aqu. dist. 1. qu. 1. art. 4. Vergl. oben Anmerk. 83.

im gewöhnlichen Leben gewisse Stände und Aemter ausgezeichnet, und deren Inhaber zu den mit diesen Ständen und Aemtern verbundenen Thätigkeiten verpflichtet werden (signum distinctivum, und zwar obligativum)[138].

6. Der Charakter wurde aber nicht bloß als ein gewisse Gegenstände bedeutendes Zeichen angesehen, sondern zugleich als ein solches, welches, wenigstens zum Theil und unter gewissen Bedingungen, das, was es anzeige, auch mit sich führe und dem Menschen mittheile. Er wurde nämlich zugleich betrachtet als eine dem Menschen verliehene Kraft, als eine Fähigkeit, Tüchtigkeit (potestas)[139]. Inwiefern er freilich als eine Kraft zu betrachten sei, darüber bestand nicht völlige Einigkeit. a) Ein Theil der Scholastiker, wie Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albertus, Thomas Aquin, stellten den Charakter in eine ursächliche Beziehung zur Gnade der Sakramente, indem sie ihn zwar einerseits als die durch das äußere Sakrament hervorgerufene unmittelbare Wirkung ansahen, andererseits aber zugleich als die Kraft, welche in dem Empfänger, falls dieser kein Hinderniß entgegenstelle, die Gnade der Sakramente mit Nothwendigkeit hervorrufe, so daß also in den Sakramenten, welche einen Charakter mittheilen, die Gnade dieser Sakramente nur durch Vermittelung dieses letzteren zu Stande komme[140]. Ein anderer Theil der Scholastiker dagegen, wie Bonaventura, Richard von Middleton, Skotus, Durandus, Occam, Thomas von Straßburg,

---

138) Thom. Aqu. dist. 4. qu. 1. art. 2: Cum qualibet potestate exterius datur aliquod visibile signum illius potestatis, sicut regi in signum regiae potestatis datur corona et sceptrum, et pontifici mitra et baculus et annulus. Et similiter cum spirituali potestate, quae in sacramentis confertur, datur signum sacramentale exterius, et per comparationem ad illud exterius signum ipsa spiritualis potentia dicitur signum, in quantum homo per eam configuratur et determinatur ad actiones spirituales. — Biel l. l. not. 3: Sicut foris hominibus certi status datur quandoque certus ornatus vel signum in corpore vel veste, sicut clericis corona in capite, Judaeis quandoque circulus in veste, quibus cognoscuntur esse illius status sive sectae, ita per sacramenta, quibus ponitur homo in certo statu, imprimitur immediate a deo quoddam spirituale signum in anima suscipientis sacramentum, quo cognoscitur suscipiens esse in tali statu. — not. 2: Est signum obligativum ad observantiam divinae legis eo modo, quo suscipiens sacramentum per ejus susceptionem plus obligatur, quam non suscipiens, sicut habitus religionis est signum, quo portans eum obligatur ad observandum legem Christi et ordinis sive religionis.

139) Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 2. — Sentt. lib. IV. l. l.: Character habet rationem signi per comparationem ad sacramentum sensibile, a quo imprimitur, sed secundum se habet rationem principii. — art. 2: Hoc signum nihil aliud est, quam quaedam potentia.

140) Vergl. die oben Anmerk. 84. u. 85. mitgetheilten Stellen. Außerdem Guil. Altiss. lib. IV. tr. III. c. 3: Quomodo dicimus ergo, quod character est causa materialis immediata gratiae et naturalis? Non secundum quod natura dicitur per se principium motus et quietis, sed secundum quod natura dicitur uniuscujusque rei specifica causa. — Character baptismalis format et figurat animas

Gabriel Biel nahmen an, daß der Charakter sich zur Gnade nicht als causa efficiens, sondern nur als conditio sine qua non verhalte [141]). Der erstgenannte Theil der Scholastiker betrachtete den Charakter aber auch noch in anderer Hinsicht als eine Kraft, nämlich b) als die Kraft, durch welche die Zugehörigkeit des Menschen zu Christo, welche durch den Charakter angezeigt werde, auch selbst zu Stande komme. Man sah die Zugehörigkeit zu Christo und Aufnahme in seine Familie, deren Zeichen der Charakter sei, auch als eine durch diesen selbst hervorgebrachte an, sah in ihm selbst die Potenz, welche den Menschen in die Gemeinschaft Christi hineinversetze. Wie der Charakter von Christo ausgehe, ein Ausfluß seines Priesterthums sei, so mache er den Menschen auch in gewissem Maße dieses Priesterthums theilhaftig und theile ihm eine Aehnlichkeit mit Christo mit [142]). Ja in gewissem Maße mache derselbe nicht bloß Christo, sondern auch Gott überhaupt, allen drei Personen der göttlichen Trinität ähnlich [143]). c) Ferner sah man ihn als die Kraft an, welche für hierarchische oder für Handlungen des christlichen Kultus tüchtig mache, nämlich theils dafür, solche Handlungen an sich zu erfahren, theils dafür, sie selbst ausüben zu können, als eine Kraft, welche sowohl die Fähigkeit mittheile, sich in receptiver Weise an dem christlichen Kultus betheiligen, als auch activ solche Handlungen vollziehen zu können [144]). Dabei nahm man jedoch an, daß die Art, in

---

ad susceptionem fidei et charitatis. — Est illuminans animam ad suscipiendum, quid faciendum et quid non, magis quam per sola naturalia. — Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 1: Character est causa sacramentalis gratiae. Quod quidam cum charactere gratiam non recipiunt, est ex eorum indispositione ad gratiam suscipiendam.

141) Vergl. oben Anmerk. 86.

142) Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 3: Character est quaedam participatio sacerdotii Christi ab ipso Christo derivata. — Sentt. lib. IV. l. l. art. 3: Christus fuit sacerdos quasi sacerdotium instituens. — Homo per characterem principali sacerdoti configuratur. — art. 2: Charactere Christi aliquis configuratur ad actiones Christi. — Biel l. l. not. 2: Character est signum configurativum seu assimilativum Christo.

143) Alex. Hales. l. l.: Character aliquo modo configurat deo. — Thom. l. l. art. 3: Character est ad assimilandum nos deo. — Scot. dist. 6. qu. 8. schol. 1. (Op. Paris.): Character conformat animam deo. — Thom. l. l.: Character configurat trinitatem creatam increatae — art. 4: nos trinitati configurat.

144) Thom. Aqu. l. l. art. 1: Sicut cujuslibet existentis in aliqua natura sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati. Ubicunque autem sunt operationes propriae, oportet quod sint principia propria illarum operationum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, ita etiam renati in vitam spiritualem habent quasdam potentias, secundum quas possunt illa opera, quae potentiae sunt similes illis virtutibus, quibus sacramenta efficaciam habent sibi inditam. — Et quod hujusmodi potentia sit character, patet si quis diligenter considerat verba Dionysii, a quo prima traditio characteris nobis advenit. — Patet ergo, quod ipse per hoc signum nihil

welcher man sich am Cultus betheilige, ob dieß nämlich in der rechten, Gott wohlgefälligen, Weise geschehe, oder in einer falschen, vom Charakter völlig unabhängig sei, welcher vielmehr überhaupt nur die Fähigkeit zu dieser Betheiligung mittheile, während der Besitz der Gnade erforderlich sei, um dieß in der rechten Weise thun zu können[145]. d) Ferner wurde der Charakter als die Potenz betrachtet, welche alle die, welche ihn besitzen, unter einander ähnlich mache, von denen aber, welche ihn nicht haben, scheide[146]. e) Endlich sah man ihn auch als das an, wodurch der Mensch zum Vertreter eines bestimmten christlichen Standes gemacht werde. Man sah in ihm also nicht bloß ein Abzeichen der verschiedenen Stufen des christlichen Lebens, sondern zugleich die den Menschen auf diese Stufe erhebende Potenz, sofern er ihm die Fähigkeit gebe, sowohl aller der

aliud intendit, quam illud, quod facit eum participativum divinarum operationum. Unde hoc signum nihil aliud est, quam quaedam potentia, qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum et aliorum, quae ad fideles pertinent. — art. 4: Character est virtus seu potentia spiritualis ad actiones sacramentales ordinata. — Summ. P. III. qu. 63. art. 2: Character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. — Divinus autem cultus consistit vel in recipiendo aliquo divino vel in tradendo aliis. Ad utrumque autem requiritur quaedam potentia. Nam ad tradendum aliquid aliis requiritur quaedam potentia activa, ad accipiendum autem requiritur potentia passiva. — Durand. dist. 7. qu. 1: Character nihil aliud est, quam potestas vel deputatio ad actum sacramenti. — Biel l. l. art. 3. dub. 6: Character est quaedam potestas spiritualis ad agendum vel recipiendum aliquid in ecclesia. — dist. 24. qu. 1. art. 2. concl. 5: Character est potestas, per quam homo operatur actiones divinas. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 19: Character hoc praestat, ut apti ad aliquid sacri suscipiendum vel peragendum efficiamur.

145) Thom. Aqu. l. l. art. 1: Ad hoc, quod has operationes bene exerceat, indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitu indigent. — Simul cum charactere, quo datur homini, ut possit exercere spirituales actiones fidelium vel passiones seu receptiones datur gratia, qua haec bene possit. — art. 2: nec oportet, quod omnis, qui characterem habet, illas actiones bene exerceat, sicut nec omnis, qui habet potentiam, bene operetur actum illius potentiae. — art. 3: Character datur ad exercendas actiones spirituales aliquas simpliciter; quod autem bene vel male fiant, hoc est per gratiam et per habitum virtutum.

146) Thom. Aqu. l. l. art. 2: Character non est signum tantum ut distinctionis nota, sed ut distinctionem causans, sicut et alia sacramentalia signa, et ideo eo indigetur ad distinctionem faciendam. — Scot. l. l. qu. 8. schol. 1: Character distinguit habentem ipsum a non habente, quia si sit aliquid impressum in anima in susceptione sacramenti initerabilis, ergo distinguit suscipientem illud. — Est principium assimilans suscipientem alteri habenti ipsum etc. — Biel l. l. art. 1. not. 2.

147) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 4: Character spiritualis est quoddam signum distinctivum per hoc, quod hominem in aliquo statu perfectionis constituit. — Albert. M. l. l. art. 4: Character non distinguit fidem nec aliquid in fide, sed dicit distinctionem status fidei secundum quod fides est incipientium vel perficientium vel perfectorum impletione, et ideo potius dicitur secundum statum fidei, quam secundum fidem simpliciter. — Biel l. l. art. 1.

Rechte theilhaftig zu werden, als auch alle die Pflichten ausüben zu können, welche mit derselben verbunden seien [147]).

7. Allgemein stimmte man darin überein, daß der Charakter, nachdem er einmal mitgetheilt worden, als etwas Unvergängliches, für alle Ewigkeit Unaustilgbares an der Seele des Menschen hafte [148]). Ueber den Grund dieser Unvergänglichkeit sprach man sich verschieden aus. Die Einen, wie Alexander von Hales, sahen ihn einerseits in der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele, andererseits darin, daß nichts gedacht werden könne, was mit dem Charakter in Widerspruch treten und die Existenz desselben aufheben könne [149]), Andere, wie Thomas Aquin, in der Ewigkeit des Priesterthums Christi, dessen Ausfluß er sei [150]), Andere in dem übernatürlichen Wesen des Charakters [151]), endlich noch Andere, wie Duns Skotus und Biel, nur in

---

not. 3: Character est quaedam spiritualis potestas ad agendum aliquid secundum certum statum.

148) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 3. c. 8: Character perennis est. Remanet enim in haereticis, remanet in damnatis in inferno, et sicut radius solis, per quaecunque immunda loca diffunditur, non contrahit pollutionem aliquam, sic nec character polluitur nec frangitur nec deterioratur nec adnihilatur, quaecunque vitia sint in anima. — Albert. M. l. l. art. 4: Character in ipsa anima indelebilem notam decoris relinquit, quae in beatis est ratio gloriandi in aliqua assimilatione sui ad trinitatem, et in damnatis convictio et testimonium justae condemnationis. — Thom. summ. qu. 63. art. 5. — Scot. l. l. schol. 2. — Conc. Florent. decret. ad Armen. — Biel l. l. art. 1. not. 3. — Henric. VIII. assert. septem sacram. p. 63: Character est illa qualitas animae, quam deus, sibi notam, nobis incogitabilem, imprimit in signaculum, quo suum gregem discernit ab alienis, quod signaculum, etiamsi vitiis maculent et e candido reddant atrum, ex integro mutilum, e purissimo reddant impurum, nunquam tamen ita poterunt eradere, quin illo characteris impressi signaculo, in cujus gregem signati sint, orbi toti maneant in judicii die cognobiles.

149) Cf. Biel l. l. art. 1. not. 3: Unde sit ista indelebilitas characteris, varii varie dicunt, ut recitat et reprobat Alexander qu. 19. membr. 5, tandem illam assignans: quia est in subjecto perpetuo nullam habens oppositionem et per consequens sicut subjectum non desinit, ita nec ipse deletur. Quod non habeat aliquod oppositum simpliciter nec demeritorie, patet. Non simpliciter, quia, cum character sit signum distinctivum, cui licet opponatur signum oppositum significans, hoc tamen signum oppositum characteri non imprimeretur, nisi a deo, sicut nec character. Sed signum oppositum deus non imprimit. Hoc enim non esset nisi character bestiae, quod deus non imprimit. Nec habet oppositum demeritorie, quia hoc maxime esset peccatum mortale. Sed hoc non, quia actu mortaliter peccanti imprimitur character. Ideo per mortale peccatum non tollitur. Quia ergo character non deletur virtute creata, quia est forma supernaturalis, nec a deo, quia nihil donorum suorum infusorum tollit, nisi propter demeritum, et respectu characteris nullum est demeritum, sequitur, quod sit indelebilis.

150) Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 5: Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus: sacerdotium autem Christi est aeternum, secundum illud: „Tu es sacerdos in aeternum." Et inde est, quod omnis sanctificatio, quae fit per sacerdotium ejus, est perpetua, re consecrata manente.

151) Cf. Scot. Op. Paris. l. l. qu. 8. sch. 2.

dem Willen Gottes, welcher den einmal mitgetheilten Charakter nicht wieder aufheben wolle [152]). In dieser Unvergänglichkeit des Charakters sah man in der Regel den Grund, weßhalb die Sakramente, welche ihn mittheilen, nicht wiederholbar seien [153]). Ein Sakrament zu wiederholen, welches einen Charakter aufpräge, bezeichnete man als eine thatsächliche Verletzung desselben, da man hiermit entweder die unveränderte Fortdauer des Charakters leugne [154]), oder behaupte, daß derselbe mehrere Male aufgeprägt werden könne [155]). Auch machte man geltend, daß eine Wiederholung solcher Sakramente völlig überflüssig sein würde, da ja der in dem Menschen bleibende Charakter für den Fall, daß der Mensch in Folge seiner Sünde die Gnade des Sakramentes entweder gar nicht erhalten oder nachträglich wieder verloren habe, letztere nach Beseitigung des Hindernisses hervorrufe, oder wenigstens Bürgschaft der für diesen Fall durch Gott geschehenden Mittheilung der Gnade sei. Doch gab es auch solche Kirchenlehrer, welche gerade die entgegengesetzte Ansicht [156]) vertheidigten: daß nämlich die Mittheilung eines unvergänglichen Charakters gerade durch diese Sakramente daraus zu folgern sei, daß, wie unabhängig vom Charakter feststehe, nur diese Sakramente nicht wiederholbar seien [157]). Daß gewisse Sakramente nicht wiederholbar seien, stehe fester, als der Satz, daß sie einen Charakter mittheilen. Wollte man daher lehren, daß die Nichtwiederholbarkeit in dem Charakter seinen Grund habe, so würde man damit die Nichtwiederholbarkeit selbst zu etwas Ungewissem machen [158]).

8. Fest stand im Allgemeinen, daß es drei, nicht mehrere und nicht wenigere, Sakramente gebe, welche einen Charakter aufprägen,

---

152) Scot. l. l. — Biel l. l.

153) Z. B. Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 3. c. 8. — Albert. M. dist. 7. art. 9. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 7. — Concil. Florent. l. l. — Henric. VIII. l. l.

154) Guil. Altiss. l. l.: Si iteraretur baptismus, crederetur character baptismalis vel adnihilatus esse vel deterioratus vel pollutus, quorum nullum est.

155) Berthold, teutsche Theol. 59, 3. 419: Deßhalb mögen dieselben drei Sakrament in einiger Materie und Person über einsten nit gereicht noch reiteriret werden. Sonst beschäh dem Sakrament ein Unform, gleich als ein Siegel über das ander in ein Wachs gedrückt wäre.

156) Scot. l. l. schol. 1. — Biel l. l. art. 2. concl. 2: Initerabilitas sacramentorum principalis ratio non est characteris impressio, sed sola divina institutio.

157) Biel l. l. art. 1. not. 3.

158) Biel l. l. art 2. concl. 2: Minus manifestum est characterem esse, quam baptismum posse iterari. Secundum enim ab institutione baptismi fuit certum. Primum hodie non est evidenter certum.

159) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 3. c. 2. tr. 4. c. 2. tr. 7. qu. 1. tr. 8. qu. 1. — Albert. M. dist. 6. qu. 5. — Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 6. sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 4. — Bonavent. breviloqu. P. VI. c. 6. — Scot. lib. IV. dist. 6. qu. 9. schol. 1. — Durand. dist. 7. qu. 1. — Concil. Florent. l. l. — Biel l. l. art. 1. not. 3. — Berthold von Chiemsee, teutsche Theol. 59, 3. 419. —

nämlich die drei, von denen schon vorher feststand, daß sie nicht wiederwiederholbar seien, d. i. die Taufe, die Confirmation und die Ordination[159]. Zwar nahmen zur Zeit des Wilhelm von Auxerre dies Manche auch noch von der letzten Oelung an[160], was damit zusammenhing, daß man damals mitunter auch sie zu den nicht wiederholbaren Sakramenten rechnete; und auch von der Ehe glaubte man, daß sie zwar nicht einen geistigen, aber doch einen leiblichen Charakter mittheile[161], während Andere, wie Wikliffe, leugneten, daß die Ordination mit Recht hierher gerechnet werden könne. Doch waren dies nur ganz vereinzelte Abweichungen von der herrschenden Lehre. Den Beweis, daß nur durch jene drei Sakramente ein Charakter aufgeprägt werden könne, suchte man aus dem Wesen des Charakters selbst zu führen, sofern derselbe einerseits eine Weihe für den christlichen Cultus sei, andererseits in wesentlicher Beziehung zu den in der christlichen Gemeinschaft vorhandenen Ständen stehe, indem er sowohl Abzeichen eines solchen Standes, als auch die dem Menschen verliehene Tüchtigkeit, die mit einem solchen Stande verbundenen Rechte und Pflichten auszuüben, sei. Aus dem Ersteren folge, daß ein Charakter nur durch die Sakramente mitgetheilt werden könne, welche eine solche Weihe mittheilen, was nur von jenen dreien gelte[162]. Aus dem Zweiten folge, daß nur diejenigen Sakramente ihn aufprägen, welche auf eine bestimmte Stufe innerhalb der christlichen Gemeinschaft versetzen. Dies aber könne ebenfalls nur von jenen dreien gesagt werden gemäß dem, daß der christliche Glaubensstand überhaupt ein dreifacher sei, ein status fidei genitae, roboratae und multiplicatae. Die Taufe nämlich

---

Henric. VIII. l. l. — Conc. Trident. sess. VII. de sacram. in gen. can. 9. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 19.

160) Lib. IV. tr. 7. qu. 1.

161) Thom. Aqu. dist. 31. qu. 1. art. 3: In sacramentis, in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales, sed in matrimonio ad actus corporales, unde matrimonium ratione potestatis, quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis, in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, sed differt ab eis, in quantum potestas illa est ad actus corporales, et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

162) Thom. Aqu. dist. 4. qu. 1. art. 4: Sacramenta legis novae sunt sanctificationes quaedam. Sanctificatio autem duobus modis accipitur. Uno modo pro emundatione, quia sanctum est mundum. Alio modo pro emancipatione ad aliquod sacrum, sicut dicitur altare sanctificari, vel aliquod hujusmodi. Omnia ergo sacramenta sunt sanctificationes primo modo, quia omnia dantur in remedium contra aliquem defectum. Sed quaedam sunt sanctificationes etiam secundo modo, non autem omnia. Quicunque autem mancipatur ad aliquid sacrum spirituale exercendum, oportet, quod habeat spiritualem potestatem et solum talis. — Durand. dist. 7. qu. 1: Omne sacramentum, per quod deputatur aliquis ad aliquod sacramentum, imprimit characterem. Character enim nihil est aliud, quam potestas vel deputatio ad actum sacramenti, ut patet ex praecedentibus. Sed per baptismum, confirmationem et ordinem deputatur homo ad actum sacrum, per baptismum qui-

versetze in den *status fidei genitae* oder in den Stand der **Gläubigen** im Gegensatz zu den Ungläubigen; die **Confirmation** in den *status fidei roboratae* oder in den Stand der **Starken** im Gegensatz zu den Schwachen, der **christlichen Krieger** im Gegensatz zu den einfach Gläubigen, den bloßen Bürgern des Gottesstaates auf Erden; endlich die **Ordination** in den *status fidei multiplicatae* oder in den Stand derer, welche im Tempel der christlichen Kirche den **Dienst verwalten** und die Aufgabe haben, die Zahl der Glieder der Kirche zu vervielfältigen, d. h. der **Kleriker** im Gegensatze zu den Laien[163]).

Wenn nun im Allgemeinen feststand, daß die genannten drei Sakramente, und nur sie, einen Charakter aufprägen, so fehlte es doch auch nicht an solchen Lehrern, welche die herrschende Lehre nur mit einigen Modificationen glaubten anerkennen zu dürfen. So trug **Duns Skotus** die Ansicht vor, daß zwar von den neutestamentlichen Sakramenten nur die genannten drei einen Charakter aufprägen, unter den alttestamentlichen jedoch dasselbe von der **Beschneidung** gesagt werden müsse, in Bezug auf welche anzunehmen sei, daß sie wesentlich denselben Charakter mitgetheilt habe, als die Taufe, nur in geringerem Grade[164]). Doch wurde diese Ansicht von den meisten übrigen Scholastikern, wie von Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Thomas Aquin, Bonaventura, Petrus de Palude bestritten[165]) und gelehrt, daß die Mittheilung eines Charakters etwas den neutestamentlichen Sakramenten durchaus Eigenthümliches sei. Auch **Durandus** wich von der herrschenden Lehre insofern ab, als er annahm, daß auch die **niederen**

---

dem passive ad recipiendum sacramenta, — per ordinem ad collationem eorum, per confirmationem ad audacem confessionem fidei.

163) Albert. M. dist. 6. art. 5. — Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 6. — Bonavent. Breviloq. P. VI. c. 6: Morbi possunt variari, expelli et iterum introduci, gradus autem ecclesiae debent esse firmi et solidi et inconfusi. Hinc est, quod sacramenta, quae respiciunt morbos iterabiles, habent effectus transeuntes ac per hoc iterabiles ratione novae causae. Sacramenta vero illa, quae respiciunt gradus hierarchicos et status fidei determinatos necesse est, quod praeter effectus remediantes aliquos effectus tribuunt permanentes ad graduum et statuum ecclesiae distinctionem fixam et stabilem . . . . . Postremo quoniam triplex est status fidei, secundum quem habet fieri distinctio in populo Christiano, in acie ecclesiasticae hierarchiae, scilicet status fidei genitae, roboratae et multiplicatae. Secundum primum fit distinctio fidelium ab incredulis; per secundum fit distinctio fortium ab infirmis et debilibus; secundum tertium fit distinctio clericorum a laicis. Hinc est, quod illa sacramenta, quae respiciunt triplicem fidei statum praedictum, characteres imprimunt, per quos indelebiliter impressos semper distinguunt ac per hoc nunquam iterari possunt. — Scot. l. l.: Illa sacramenta, quibus constituitur homo secundum certum gradum de familia Christi, imprimunt characterem, sicut est de confirmatione, ordine et baptismo, per quae homo constituitur in determinato gradu in ecclesia. Nam per confirmationem constituitur homo in statu militari in ecclesia ad defendendum fidem Christi, per baptismum et ordinem in aliis gradibus ecclesiae. Sacramenta autem, quibus non

Weihen, ungeachtet diese nach seiner Ansicht nicht sakramentlicher Natur sind, sondern nur zu den Sakramentalien gehören, einen Charakter aufprägen[166]), während sonst allgemein feststand, daß ein geistiger Charakter nur durch eigentliche Sakramente mitgetheilt werden könne. Nach der andern Seite hin fand mitunter insofern eine Abweichung statt, als einzelne Scholastiker Zweifel darüber äußerten, ob jedes der drei Sakramente in jedem Falle dem Empfänger einen Charakter aufpräge, oder ob gewisse Ausnahmen denkbar seien. So warf man namentlich die Frage auf, ob auch die Jungfrau Maria, falls sie, wie man für wahrscheinlich hielt, die christliche Taufe erhalten habe, dabei mit dem Charakter versehen worden sei oder nicht. Die Einen glaubten antworten zu müssen, daß dieß nicht anzunehmen sei, da der Charakter immer zu der Gnade, welche das Sakrament mitzutheilen bestimmt sei, in Beziehung stehe und wesentlich den Zweck habe, auf diese vorzubereiten. Bei Maria sei aber dieser Zweck nicht denkbar, da sie schon bei der Empfängniß Christi mit der ganzen Fülle der Gnade, für welche sie auserſehen, ausgestattet worden sei, und daher eines Zuwachses von Gnade, auf welchen der Taufcharakter sie hätte vorbereiten sollen, nicht fähig gewesen sei. Dagegen machten Andere geltend, daß der Charakter, wenn er gleich zur Gnade des Sakramentes in Beziehung stehe, doch an sich etwas von letzterer Verschiedenes und Unabhängiges sei, und daß die Bedeutung des Charakters überhaupt nicht darin aufgehe, dispositio ad gratiam zu sein. Es sei darum nicht einzusehen,

---

sic constituitur homo secundum determinatum gradum de familia Christi, non imprimunt characterem. — Biel l. l. art. 1. not. 3. — Berthold von Chiemsee, teutsche Theol. 59, 3. 419: Nu sein in ganzer Welt drei Geschlecht. Das erst ist unter allen Menschen, derin christglaubige durch die Tauf von Unglaubigen besondert werden. Das ander Geschlecht ist in gemeiner Kirch, darin die gefirmten besondert sein von den ungefirmten, als die bestätigten Christen von unbestätigten und als die gewappneten von ungewappneten. Dritt Geschlecht ist im Feld christlichen Heeres, darin die Geistlichen über gemein Leut durch die Weih geordnet und gesetzt sein als Hauptleut, Richter, Fändrich, Bäbel, Wächter und Vorgeher. Darum wird in dreien Sakramenten, nämlich in Tauf, Firmung und Weih, durch heiligen Geist in menschlichen Geist eingedrückt der Charakter, das ist ein unterschiedliches und unauslöschliches Wahrzeichen — Cat. Rom. l. l.

164) Op. Oxon. dist. 6. qu. 9: Concedi potest de circumcisione, quod ibi imprimebatur character aliquis, sicut in baptismo. Ita enim prima janua salutis in lege Mosaica, sicut baptismus in nova. Et cum arguitur, quod tunc circumcisus non esset baptizandus, nego consequentiam. — Posset dici, illum characterem circumcisionis differre ab illo baptismi, sicut imperfectum a perfecto, quemadmodum gratia hujus differret a gratia illius, et tunc in susceptione baptismi prius circumciso non imprimeretur novus character, sed primus perficeretur.

165) Guil. Altiss. tr. I. c. 5. fol. 5. — Thom. Aqu. Summ. qu. 63. art. 1. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 2. art. 4. — Petr. de Pal. dist. 4. qu. 3. — Biel l. l. art. 3. dub. 5. spricht sich unentschieden aus.

166) Dist. 24. qu. 3.

weßhalb Maria den Charakter nicht habe erhalten können, auch wenn wirklich ein Zuwachs an Gnade ihr durch die Taufe nicht zu Theil geworden sei[167]).

9. Wie man drei verschiedenen Sakramenten die Kraft zuschrieb, einen Charakter mitzutheilen, so nahm man in der Regel auch an, daß jedes dieser drei Sakramente einen besonderen, von dem der beiden anderen verschiedenen, Charakter mittheile, und daß es daher überhaupt drei verschiedene Charaktere gebe[168]). Zur Begründung wies man 1. darauf hin, daß es dem Charakter wesentlich sei, ein signum distinctivum zu sein, d. h. nicht bloß überhaupt den Inhaber eines Charakters von allen denen, welche keinen besitzen, zu unterscheiden, sondern auch den Inhaber des bestimmten Sakraments, durch welches derselbe vermittelt worden, von allen denen zu unterscheiden, welche dasselbe noch nicht empfangen haben, Letzteres aber nicht erreicht werden würde, wenn alle drei Sakramente denselben Charakter aufprägten; 2. daß der Charakter den Zweck habe, auf die Gnade vorzubereiten, welche das Sakrament darzureichen bestimmt sei. Da es nun eine besondere, specifisch verschiedene Gnade sei, welche durch die einzelnen Sakramente vermittelt werde, so müsse auch der auf sie vorbereitende Charakter ein verschiedener sein. 3. Dasselbe folge daraus, daß ja auch die Wirkung des Charakters bei den verschiedenen Sakramenten eine verschiedene sei. Denn

---

167) Cf. Biel l. l. art. 3. dub. 6.

168) Biel l. l. art. 3. dub. 4: Characteres multiplicantur et distinguuntur secundum numerum et distinctionem sacramentorum characterem imprimentium. Sunt autem tria sacramenta in genere, quae imprimunt characterem. Secundum hoc sunt tres characteres in genere sc. baptismalis, confirmationis et ordinis. Et omnes isti distinguuntur specie, sicut et sacramenta, quae eos imprimunt. — Cf. Albert. M. dist. 6. art. 6: Multi multipliciter accipiunt numerum characterum, sed probabilior acceptio videtur penes numerum distinctionis in statu fidei, sicut in familia David legimus tres fuisse distinctiones, quarum prima fuit generalis sc. populi dei a non populo, quia David erat rex super populum dei; — alia autem distinctio fuit fortium David; — etiam legitur, quod quidam distincti erant in praelatos et sacerdotes et scribas et hujusmodi. — Est igitur status fidei triplex: sc. primus, quando datur fides, ut distinguantur fideles in sortem populi dei, et hoc per characterem baptismalem; secundus, quando in tirones confirmantur, ut fides in eis stet et defendatur, et hoc est character confirmationis; tertius autem ut propagentur, et hoc est ordinis. Et non sunt plures status, et ideo non sunt plures characteres. Aliter potest dici, quod Christus imprimens characterem sapientia est docens fidem, pugnans fortiter pro fide et sacerdos ostendens sacrificium fidei, et penes haec tria imprimit sancte fidei characterem. In quantum est sapientia docens divinam veritatem, quae est in articulis fidei, imprimit characterem baptismi, in quantum autem pugnavit, ut staret fides in nobis, imprimit characterem confirmationis, in quantum autem ut sacerdos obtulit sacrificium fidei, impressit characterem ordinis.

169) Berthold von Chiemsee a. a. O.: Zwei oder mehr ungleiche Siegel mögen wohl in einen Brief neben einander gedruckt werden, wie drei Characteres, nämlich der Tauf, Firm und Weih in einen geweihten Menschen gedrückt sein. — Der Tauf Charakter ist ein Grund der andern Zeichen. Der keins eingedrückt wer-

während es das Gemeinsame aller einen Charakter aufprägenden Sakramente sei, daß sie für den christlichen Kultus befähigen, und auf eine christliche Stufe erheben, befähige doch jedes der drei für den Kultus in einer anderen Weise, und versetze auf eine besondere christliche Stufe, was nur der Verschiedenheit des Charakters zugeschrieben werden könne. 4. Endlich würde der Charakter der Confirmation und Ordination völlig überflüssig sein, wenn er mit dem Taufcharakter identisch wäre, da beide nur auf der Grundlage dieses gegeben werden können [169]. Von dieser Ansicht wich nur Wilhelm von Auxerre ab, sofern er von der Confirmation annahm, daß sie nicht einen neuen Charakter aufpräge, sondern den Taufcharakter nur bestätige und vollende. Er unterschied daher überhaupt nur zwei Charaktere: den character discretionis, welcher in der Taufe, und den character excellentiae, welcher in der Ordination mitgetheilt werde [170].

Das Verhältniß zwischen den drei Charakteren bestimmte man in der Regel so, daß man, während man in allen drei Charakteren eine bestimmte potestas spiritualis sah, doch den Taufcharakter insofern den beiden übrigen gegenüber stellte, als man jenen für eine potestas *passiva* oder potestas *ad recipiendum* erklärte, diese dagegen für eine potestas *activa* oder potestas *ad agendum* [171]. Näher bestimmte man den Unterschied der drei Charaktere in folgender Weise: 1. In dem

---

den mag, nur der Tauf Siegel sei vor eingedrückt. Wo nu ein ungetaufter gefirmt oder geweiht würde, solche Firm oder Weih wäre nichtig und ohne Frucht.

170) Lib. IV. tr. IV. c. 2: Non imprimitur (in confirmatione) alius character, sed tantum ille, qui datus est in baptismo, confirmatur. Unde dicimus, quod idem character baptismi et confirmationis differens secundum rationem. — Cf. tr. VII. qu. 1. fol. 42: Non est nisi duplex character, sc. character discretionis et excellentiae. Character discretionis datur in baptismo, quo discernuntur fideles ab infidelibus. Character excellentiae datur in ordine ministris ecclesiae, quo excellunt alios in hoc sacramento.

171) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 4: Sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva, ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva, per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum, et talis spiritualis potentia confertur in baptismo, quia non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset, unde et per consequens nec aliis tradere. Et haec est prima distinctio, qua communiter totus populus fidelis, cujus est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur. Alia potentia est activa spiritualis ordinata ad sacramentorum dispensationem et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium, et haec potestas traditur in confirmatione et ordine. — dist. 7. qu. 2. art. 1: Character est distinctivum signum, quo quis ab aliis distinguitur ad aliquid spirituale deputatus, sed ad spirituale potest aliquis tripliciter deputari. Uno modo, ut aliquis in se spiritualia participet, et ad hoc quis deputatur in baptismo, quia jam baptizatus potest esse particeps omnis spiritualis receptionis; unde character baptismalis est quasi quaedam spiritualis potentia passiva. Alio modo, ut spiritualia quis in notitiam ducat per eorum fortem confessionem, et ad hoc quis deputatur in confirmatione, unde etiam tempore persecutionis eligebantur aliqui, qui deberent in locum persecutionis remanere ad publice nomen Christi confitendum aliis occulte

Taufcharakter sah man a) die durch das äußere Sakrament der Taufe vermittelte unmittelbare Wirkung, welche die Bestimmung habe, den Empfänger auf die Taufgnade vorzubereiten (nach der Lehre der Thomisten: die Taufgnade in ihm hervorzurufen, falls seinerseits kein Hinderniß entgegengestellt werde), b) die Potenz, welche den Menschen zum Christen mache, indem sie ihn in den Stand der Gläubigen versetze, c) das Malzeichen, welches den Christen als solchen kennzeichne und von allen Nichtchristen unterscheide, d) endlich das, wodurch der Mensch die Fähigkeit erhalte, die übrigen Sakramente zu empfangen, indem diese sämmtlich den Taufcharakter zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, so daß sie da, wo dieser nicht vorhanden, überhaupt nicht zu Stande kommen können[172]) (potentia passiva, per quam homo fit capax aliorum sacramentorum). 2. In dem Charakter der Confirmation sah man a) die Disposition für die eigenthümliche Gnade dieses Sakramentes, b) die Potenz, welche den Menschen auf die Stufe der christlichen Krieger und Helden versetze, c) das Malzeichen, welches ihn als Inhaber dieser Stufe kennzeichne und somit von den einfach Gläubigen unterscheide, endlich d) das, wodurch er die Fähigkeit erhalte, sich in noch höherer Weise am christlichen Kultus zu betheiligen, als dieß bei den bloß Getauften der Fall sei, nämlich auch activ durch standhaftes Bekenntniß und Kampf gegen die Mächte der Finsterniß. 3) In dem Charakter der Ordination sah man a) die Disposition für die eigenthümliche Gnade dieses Sakramentes, b) die Potenz, welche den Menschen auf die Stufe der Kleriker versetze, c) das Malzeichen, welches ihn als Kleriker kennzeichne und von den Laien unterscheide, d) das, wodurch er die Fähigkeit erhalte, die Sakramente zu verwalten. Doch sah man den Charakter der Ordination wieder als einen mehr-

---

credentibus, sicut patet in legenda beati Sebastiani. Tertio modo, ut etiam spiritualia credentibus tradat, et ad hoc deputatur aliquid per sacramentum ordinis.

172) Thom. Aqu. dist. 24. qu. 1. art. 2: Per characterem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum, unde qui characterem non habet, nullum alterum sacramentum suscipere potest.

173) So Hugo a St. Vict: de sacram. chr. fid. lib. II. P. III. c. 13. — Petr. Lomb. dist. 24. B. K. L. — Albert. M. dist. 24. art. 5. u. 7. — Durand. dist. 24. qu. 1. §. 9. qu. 2. §. 6. sqq. — Berthold von Chiemsee, teutsche Theol. 94, 4. — Conc. Trident. Sess. XXIII. c. 2. — Cat. Rom. P. II. c. 7. qu. 12.

174) Vergl. Hahn, Geschichte der Waldenser S. 285. u. 370.

175) Biel dist. 6. qu. 2. art. 3. dub. 4: Ordo non est unus, sed sextuplex specie. — Character ordinis est totuplex, quotuplex est ordo, et omnes isti distinguuntur specie.

176) De institut. clericorum lib. I. c. 4.

177) Epist. ad episc. Ferrariens. (c. a. 1212.) (Decret. Gregor. IX. lib. III. tit. 43. c. 3.).

178) Dist. 24. qu. 3. art. 2. 179) Dist. 24. qu. un. schol. 2.

fachen an. Nicht ganz gleiche Meinung bestand jedoch darüber, wie vielfach derselbe sei. Die Meisten gingen hierbei von der Ansicht aus, daß der Charakter der Ordination ein ebenso vielfacher sein müsse, als es verschiedene Ordines gebe. Wie viele Ordines anzunehmen seien, darüber bestand aber Verschiedenheit der Ansicht. Während die bei Weitem Meisten sieben Ordines annahmen[173]), erkannten dagegen die Waldenser nur drei an, nämlich den Diakonat, Presbyterat und Episkopat[174]), Andere wie Gabriel Biel sechs[175]), noch Andere, wie Rabanus Maurus[176]), Innocenz III.[177]), in gewissem Sinne auch Thomas Aquin[178]) und Duns Skotus[179]), sowie Stambach von Butzbach[180]) der Fortsetzer des Commentars von Gabriel Biel: acht, indem sie außer den gewöhnlichen sieben auch noch den Episkopat als besonderen Ordo ansahen, endlich noch Andere, wie Wilhelm von Auxerre und Petrus Cölestinus (V.) († 1296.), deren neun, entsprechend den neun Klassen innerhalb der triumphirenden Kirche, indem sie entweder auch noch den Psalmisteriat[181]) oder den Archiepiskopat[182]) für einen besonderen Ordo erklärten. Demgemäß nahmen sie nun bald drei, bald sechs, bald sieben, bald acht, bald neun verschiedene Charaktere der Ordination an. Andere dagegen gingen von dem Satze aus, daß der Charakter wesentlich eine *potestas* sei, und glaubten demgemäß nur da die Mittheilung eines solchen annehmen zu dürfen, wo eine wirklich neue potestas verliehen werde, so daß ebenso viele verschiedene Charaktere der Ordination anzunehmen seien, als unter sich verschiedene potestates durch die einzelnen Weihen ertheilt werden. Auf Grund dessen nahmen a) die Einen an, daß die niederen Weihen keinen Charakter mittheilen, weil die Kleriker der niederen Grade keine Fähigkeit besitzen, die nicht auch jeder Laie besitze, sondern nur die der drei höheren[183]); b) An-

180) Dist. 24. qu. 1. art. 2. concl. 2: Quot sunt gradus eminentes in ecclesia dei disponentes hominem de congruo vel simpliciter ad actum aliquem ecclesiasticum exercendum, qui respicit eucharistiae consecrationem vel dispensationem et populi dignam perceptionem, tot sunt ordines ecclesiastici. Octo vero sunt gradus tales eminentes, ergo tot sunt ordines.

181) So Petrus Coelestinus, vergl. Bibl. max. T. XXV. p. 833.

182) So Guil. Altiss. lib. IV. tr. 8. qu. 1: Aliorum est opinio, quae nobis magis placet, quod tot sunt ordines in ecclesia militanti, quot sunt in coelesti, sc. septem praedicti, et praeterea episcopatus et archiepiscopatus. Et licet ordo sacerdotalis dignissimus sit quantum ad dignitatem rei consecratae, tamen episcopatus dignior est quantum ad qualitatem. Episcopus enim dat potestatem consecrandi corpus et sanguinem domini. Ad archiepiscopum autem de proprio officio pertinet consecrare episcopos, quod maxima est dignitas, licet in casu aliquo episcopus consecret episcopum. Primatus vero et patriarchatus etc. non sunt ordines nec differunt nisi contractione et ambitu, sc. secundum majorem et minorem potestatem.

183) Thom. Aqu. dist. 24. qu. 1. art. 2: Alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus.

dere: daß nur die Exorcisten-, Priester- und Bischofs-Weihe[184]; c) Andere: daß nur die Priester- und Bischofs-Weihe[185]; d) endlich noch Andere: daß sogar nur die Priesterweihe einen Charakter mittheile[186]. Doch wurde zur Widerlegung aller dieser Ansichten von der Mehrzahl erwidert: a) daß alle Weihen mit einander gemein haben, nicht wiederholbar zu sein, was nur in dem Charakter, den sie aufprägen, seinen Grund haben könne, b) daß alle Weihen in gewissem Sinne eine potestas mittheilen, denn, wenn auch mehrere derselben nur eine potestas zu solchen Handlnngen mittheilen, die thatsächlich auch Laien ausüben, so daß man meinen könnte, sie theilen in Wahrheit nichts mit, da man ja das, wozu die potestas gegeben werde, auch ohne diese in vollkommen gültiger Weise auszuführen im Stande sei, so sei doch ein Unterschied zwischen einer thatsächlich und einer *ex officio* vollbrachten Handlung. Alle einzelnen Weihen nun haben das Gemeinsame, eine potestas mitzutheilen, um gewisse Handlungen *ex officio* auszuführen, während der Laie dieselben zum Theil allerdings auch, aber nur *de facto* vollbringen könne[187]. Dagegen gab es auch solche Lehrer, welche annahmen, daß schon die Priesterweihe allein nicht bloß einen, sondern zwei verschiedene Charaktere aufpräge gemäß dem, daß dem Priester durch die Ordination eine doppelte potestas verliehen werde, nämlich 1. die Gewalt über den wahren Leib Christi oder die potestas conficiendi verum corpus Christi et sanguinem ejus, und 2. die Gewalt über den mystischen Leib Christi oder die potestas ligandi et solvendi, während nach der herrschenden Ansicht nur bei Uebertragung der ersteren Gewalt ein Charakter mitgetheilt wird[188].

Die Gnadenwirkung.

A. Die durch die Sakramente vermittelte Gnade nach ihrem Wesen.

Daß die Sakramente, vorausgesetzt, daß der Mensch sie in der rechten Weise empfange, Gnade mittheilen, stand allen Scholastikern

---

184) Cf. Biel dist. 24. qu. 1. art. 2. concl. 5

185) Cf. Biel l. l.

186) Thom. Aqu. l. l.: Quidam dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur. — Biel l. l.: Accipiendo characterem pro potestate simpliciter dicta — consequenter dicunt, quod solum in sacerdotio imprimatur character. Cujus ratio haec est: quia sacerdos nunc potest ligare et solvere et eucharistiam conficere, et id prius non potuit nec de facto nec ex officio. Diaconus et subdiaconus et reliqui ordinati ita poterant prius in suos actus de facto et quoad potestatem facti sicut nunc, licet non potestate officii. Nam diaconus prius ante ordinationem suam potuit eucharistiam dispensare et evangelium legere; subdiaconus epistolam et materiam offerendam praeparare et ita de reliquis minoribus ordinibus sicut nunc. Nullam ergo ex ordinatione receperunt potestatem simpliciter dictam, quam prius de facto et simpliciter non habuerunt, licet

fest. Fraglich dagegen war, in welchem Verhältniß die sakramentliche Gnade zu der Gnade an sich (gratia communiter dicta) stehe. Zwar bestand darüber kein Zweifel, daß jene eine Offenbarung und Entfaltung dieser sei, man war aber darüber uneinig, wie sich erstere zu den sonstigen Offenbarungen letzterer verhalte, nämlich zu den Tugenden und Gaben, ob die sakramentliche Gnade mit der Gnade der Tugenden und Gaben wesentlich identisch, oder etwas von ihr specifisch Verschiedenes sei.

a) Die Einen, wie Albert der Große[189]) und Thomas Aquin[190]), erklärten die sakramentliche Gnade für etwas von der Gnade der Tugenden und Gaben specifisch Verschiedenes. Namentlich ist es Thomas Aquin, der dieses Verhältniß zum Gegenstande ausführlicher Besprechung macht. Um seine Lehre hierüber vollständig klar zu machen, haben wir zunächst zu zeigen, wie er das Verhältniß der Gnade der Gaben und Tugenden zur Gnade an sich beurtheile. Beide nun verhalten sich nach ihm ebenso zu einander, wie das Wesen der Seele (essentia animae) zu den einzelnen Seelenkräften (potentiae animae). Wie letztere eben nur die concrete Offenbarung des Lebens des ersteren sind, in diesem ihre Voraussetzung, ihren Quell- und Einheitspunkt haben, so ist auch die Gnade an sich die Voraussetzung und das Princip der Gnade der Tugenden und Gaben, letztere nur die Entfaltung und Offenbarung jener. Erstere hat darum auch ihren Sitz in der essentia animae, letztere haben den ihrigen in den einzelnen Seelenkräften. Erstere theilt dem Wesen der Seele eine Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen mit, letztere dient dazu, die einzelnen Seelenkräfte zu vollenden. Erstere ist etwas wesentlich Einiges, letztere tritt als ein Mannigfaltiges auf, da es einer mannigfaltigen Aeußerungsweise bedarf, um die verschiedenen Seelenkräfte zur

---

nunc possint licite post ordinationem hoc ex ordine collato et potestate officii, quod prius non sic poterant.

187) Thom. Aqu. l. l. — Biel l. l.: Sicut dicitur aliquis habere potestatem simpliciter et absolute, quia nunc potest in actum aliquem, in quem prius non potuit, vel secundum quid, quia nunc potest in actum ex officio, in quem etiam prius de facto, sed non ex officio potuit, sic et character uno modo dicitur potestas, per quam quis potest simpliciter et absolute in aliquid, in quod prius non poterat; alio modo est potestas secundum quid, per quam ex ordine potest quis nunc in aliquid, in quod etiam prius poterat, sed non ex ordinatione aut officio.

188) Biel l. l.

189) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 4: Differt gratia sacramentalis ab illa, quae est in virtutibus et donis.

190) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Gratia, quam sacramentum directe continet, differt a gratia, quae est in virtutibus et donis, quamvis etiam illam gratiam per quandam continuationem contineant. — Summ. qu. 62. art. 2: Gratia

Vollendung zu bringen[191]). Doch sind diese verschiedenen Tugenden und Gaben insofern auch wieder etwas Einiges, als sie in der Gnade an sich ihr gemeinsames Princip haben, welches die Gaben und Tugenden mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervortreibt[192]). Wie verhält sich nun zur Gnade an sich und zur Gnade der Gaben und Tugenden die sakramentliche Gnade? Das Verhältniß ist nach Albert und Thomas folgendes: 1. Letztere hat mit der Gnade der Gaben und Tugenden gemein, daß auch sie die Gnade an sich zu ihrer Voraussetzung hat, daß sie nur ein Ausfluß, eine Erweisung und Entfaltung dieser ist, und daher auch von dem Wesen der Seele ihren Ausgang nimmt. Aber von beiden gilt dieß in verschiedenem Sinne. Denn die Gnade der Gaben und Tugenden ist ein nothwendiger Ausfluß der Gnade an sich. Letztere kann überhaupt gar nicht gedacht werden ohne erstere. Nicht dagegen kann man dasselbe auch von der sakramentalen Gnade sagen. Denn die Gnade an sich kann sehr wohl ohne diese existiren, und ebenso bildet auch die sakramentliche Gnade nicht in derselben Weise eine Einheit, als die der Gaben und Tugenden[193]). 2. Beide haben ferner mit einander gemein gratia gratum faciens zu sein[194]), beide haben aber eine verschiedene Bestimmung. Die Gnade

sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem.

191) Sentt. lib. IV. l. l.: Gratia gratum faciens est una et est in essentia animae sicut in subjecto et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut etiam potentiae fluunt ab essentia et distinguntur istae virtutes secundum diversos actus, ad quos oportet potentias animae perfici. — Gratia gratum faciens, prout est in essentia animae, est una, sed secundum quod fluit ad effectus potentiarum tollendos et potentias perficiendas, multiplicatur. — Summ. qu. 62. art. 2: Virtutes et dona addunt super gratiam communiter dictam quamdam perfectionem determinate ordinatam ad proprios actus potentiarum.

192) Thom. sentt. lib. IV. l. l.: Gratia, quae est in essentia animae, non potest esse sine virtutibus, et ideo virtutes in ea habent connexionem.

193) Thom. l. l.: A gratia illa, quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus, qui ex peccato inciderunt, et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia hujusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus, ad quos virtutes perficiunt, ideo hic effectus ad reparandum defectum non habet speciale nomen sicut virtus, sed retinet nomen suae causae et dicitur gratia sacramentalis, ac quam directe sacramenta ordinantur. Quae quidem non potest esse sine gratia, quae respicit essentiam animae, sicut nec virtutes. Sed tamen gratia, quae est in essentia animae, non potest esse sine virtutibus, — potest autem esse sine gratia sacramentali. Et ideo gratiae sacramentales connexionem non habent. — Virtutes et dona sunt connexa propter gratiam, non autem sacramenta. — Albert. M. l. l.: Gratia in virtutibus et donis habet connexionem ita, quod qui habet unam, habet alias. Sic autem non est in sacramentis, quia habens unum sacramentum, non habet omnia alia. — Differt gratia sacramentalis ab illa, quae est in virtutibus et donis, quia habita una sacramentali non habentur aliae necessario.

194) Thom. Aquin. l. l.: Gratia, quae est in sacramentis, est gratia gratum faciens, quia facit dignum vita aeterna. Ergo cum gratia, quae est in vir-

der Gaben und Tugenden hat, wie bemerkt, den Zweck, die einzelnen Seelenkräfte, und damit die Seele selbst, zu vollenden und mit Gott zu vereinigen. Darum hat sie zwar zu ihrem Gegensatze die Sünde, sie hat aber auch da ihre Stelle, wo die Sünde thatsächlich nicht vorhanden ist. Sie soll nämlich die Seelenkräfte in jedem Falle vollenden. Sofern nun durch die Sünde diese Vollendung gehindert werden würde, hat sie natürlich auch der Sünde entgegenzuwirken, indem sie da, wo letztere noch nicht vorhanden ist, sie verhütet, wo sie aber bereits vorhanden ist, sie aufhebt. An sich hat sie aber nicht diesen negativen, sondern einen positiven Zweck. Nicht so die sakramentliche Gnade, welche die thatsächliche Sünde zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, da nur mit Rücksicht auf die vorhandene Sünde die Sakramente eingesetzt worden sind. Wenn man also sagen kann, daß die Gnade der Gaben und Tugenden die Sünde an sich zu ihrem Gegensatze habe, so gilt nicht minder, daß die sakramentliche Gnade die concrete, die thatsächlich vorhandene, Sünde zu ihrem Gegensatze habe, und zwar hat letztere näher den Zweck, die durch die Sünde der Natur des Menschen geschlagenen Wunden zu heilen, die Mängel und Abnormitäten zu beseitigen, welche in Folge der Sünde eingetreten sind[195].

---

tutibus et donis, sit gratia gratum faciens, videtur, quod eadem gratia sit hic et ibi.

195) Thom. Aqu. l. l.: Gratia sacramentalis ordinatur contra peccatum, gratia autem virtutum ad perficiendum animam et deo conjungendum. — Tam gratia, quae est in sacramentis, quam illa, quae est in virtutibus, opponitur peccato, quia utraque peccatum destruit. — Gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus, sed gratia sacramentalis opponitur ei, secundum quod vulnerat bonum potentiarum. — Recessus a peccato prout opponitur virtuti et accessus ad perfectionem virtutis pertinet ad eandem gratiam, non autem recessus a peccato, secundum quod vulnerat naturam, quia requirit specialem medicinam. — Cf. Summ. l. l. Quantum ad praeterita peccata, quae transeunt actu et permanent reatu, adhibetur homini remedium specialiter per sacramenta. — Albert. M. l. l.: Differt gratia sacramentalis ab illa, quae est in virtutibus et donis: quia non existente peccato non essent sacramenta, et adhuc duobus aliis modis, sc. quia sunt contra defectum, qui est ordinans in peccatum vel contra ipsum peccatum, et quia in ipsis operatur passio Christi spiritualiter, quorum nullum per se convenit virtutum et donorum. — Dona et virtutes dicunt perfectiones potentiarum ad actum, sacramentalis autem gratia dicit perfectionem contra morbum peccati. — Virtutes et dona non sunt contra malum per se, sed potius habitus perficiens potentias ad actus, sed sacramenta non, immo medentur vulneribus peccati per se. — Sacramentum est medicina contra defectum inclinantem in malum universaliter, et ideo nullum sacramentum vel gratia sacramentalis determinatum est speciali potentiae animae, sicut dona et virtutes. — Cf. art. 1: Per virtutes et dona, quantum est de se, non substantialiter curatur morbus. Duo enim sunt, quae exiguntur in medicina curante morbum: ut per contrarietatem morbum expellat — et hoc solum habent virtutes et dona —, et ut leniendo dolorem quasi ungendo et fovendo naturam animae sanet — et hoc per se habent sacramenta, in quibus ungit sanguis Christi et operatur.

3. **Die Gnade der Gaben und Tugenden kann auch ohne die sakramentliche existiren, wie denn der bußfertige und gläubige Mensch sie immer besitzt, auch wenn er noch kein Sakrament empfangen hat, sowie sie der Mensch auch besitzen würde, wenn er ohne Sünde geblieben wäre. Dagegen hat die sakramentliche Gnade jene zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, denn sie wird nur dem non fictus zu Theil, welcher als solcher schon im Besitz jener ist**[196].

b) **In durchaus anderer Weise urtheilten hierüber eine Anzahl anderer Scholastiker, wie Alexander von Hales, Duns Skotus, Richard von Middleton, Wilhelm Occam, Gabriel Biel. Nach ihnen ist alle Gnade, welche dem Menschen überhaupt mitgetheilt wird, ihrem Wesen nach dieselbe. Man kann daher mit Recht weder einen Unterschied machen zwischen der Gnade an sich und der Gnade, wie sie sich in den Gaben und Tugenden offenbart oder durch die Sakramente mitgetheilt wird, noch auch kann man zwischen der Gnade der Gaben und Tugenden auf der einen, und der sakramentlichen Gnade auf der**

---

196) Thom. Aqu. l. l.: Gratia in sacramento non datur nisi ei, qui non ficte accedit. Sed talis habet gratiam virtutum. — Albert. M. l. l. art. 4: Habita gratia virtutum non per se habetur gratia sacramentorum, quia virtutes ordinantur ad actus meritorios, sed sacramenta contra defectum peccati. Et ideo licet non fictus habeat gratiam virtutum, non tamen oportet, quin bene possit esse in potentia recipiendi gratiam sacramentalem. — art. 1: Per virtutes et dona regitur sanus, quia, si homo non peccasset, ipse haberet virtutes et dona. Non per illa debet curari, sed per alia, et haec sunt sacramenta. — Virtutes et dona non sunt substantialiter ordinata contra morbum peccati, quia etiam haberentur, si non esset peccatum.

197) Occam, sentt. lib. IV. qu. 9: Eadem est gratia gratum faciens et gratia virtutum et gratia sacramentalis. — Biel lib. IV. dist. 2. qu. 1. art. 3. dub. 2: Sequitur, quod est una et eadem gratia specie in omnibus habentibus gratiam, sive illa sit infusa per sacramentorum participationem, sive per merita acquisita, sive etiam sine utrisque gratuite infusa nulla suscipientis dispositione praevia, licet non eadem numero neque intensione et gradu.

198) Biel l. l.: Gratiae distinguuntur tantum ratione et non re nec essentia propter comparationem diversam ad diversos effectus, quia gratia sacramentalis dicitur, in quantum ordinatur ad sanandum animam a morbo peccati vel ad sanitatem conservandam vel augendam, gratia virtutum dicitur, in quantum ordinatur ad bene operandum. Est tamen in re idem habitus, quo anima sanatur per sui justificationem et dirigitur ad meritoriam operationem.

199) Biel l. l.: Gratia identificatur charitati, sicut et potentiae animae ipsi ejus essentiae. Unde patet, quod gratia est virtus non quaelibet, sed charitas. Est etiam donum, quia sapientia. Patet secundo, quod gratia realiter distinguitur a caeteris virtutibus et donis, sicut charitas realiter distinguitur a caeteris donis et virtutibus, fide scilicet et spe ac aliis virtutibus cardinalibus, quia omnes caeterae virtutes possunt esse informes et esse sine charitate, licet non e converso. Unde dicitur gratia virtutum, quia est forma vel causa earum. Patet tertio, quod sicut charitas est species specialissima, ita et gratia gratum faciens. — Illa itaque gratia dicitur forma virtutum, quia reddit earum opera deo grata. Est etiam quandoque causa mediata virtutum, quia inclinat ad actus omnium

andern Seite unterscheiden [197]). Dieselbe Gnade wird nur verschieden benannt je nach der besonderen Art, in welcher dieselbe erlangt, und nach der Verschiedenheit des Zweckes, zu dem sie gegeben wird. Sie heißt nämlich sakramentliche Gnade, sofern sie durch Sakramente vermittelt und dazu bestimmt ist, die Seele von der Krankheit der Sünde zu heilen oder die Gesundheit zu erhalten und zu kräftigen, dagegen heißt dieselbe: Gnade der Tugenden, sofern sie durch Verdienste vermittelt und dazu bestimmt ist, auf die Handlungsweise des Menschen einen Einfluß auszuüben [198]). Dieselbe Gnade ist wirksam in allen einzelnen Tugenden. Denn die Gnade ist identisch mit der Liebe [199]), wenn auch beide Ausdrücke nicht geradezu gleichbedeutend sind, und mit einander vertauscht werden können [200]). Die Liebe ist aber die Form und Ursache aller anderen Tugenden. Ebenso ist es dieselbe Gnade, welche in allen einzelnen Sakramenten sich erweist, wenn sie auch durch die verschiedenen Sakramente zu verschiedenen Zwecken gegeben wird [201]). Von einer Verschiedenheit der sakrament-

---

virtutum, quatenus fiant finaliter propter deum, ex quorum actuum frequentatione generatur virtus.

200) Biel lib. II. dist. 26. qu. un. art. 2. concl. 4: Gratum faciens gratia ab infusa charitate est realiter indistincta. — Verum licet idem sint realiter charitas et gratia, quia eodem habitu, quo spiritus sanctus inhabitat animam, voluntas inclinatur ad suum finem super omnia diligendum, non tamen sunt termini synonymi, quia habitus ille dicitur charitas, quia eo habet voluntas deum charum, gratia, quia deus habet ipsam sibi gratam et acceptam. Differunt ergo in connotato, quia charitas connotat deum in ratione diligibilis, gratia connotat deum ut gratum habentem sive acceptantem et ita ut diligentem. Substractive vero idem significant, quia eundem habitum infusum, quo habens diligit deum et propter quem deus acceptat habentem tanquam vita aeterna dignum. Item gratia non dicit perfectionem simpliciter sicut charitas, quia gratia non dicit quodcunque, propter quod deus diligit et acceptat aliquid, sed illud, propter quod deus acceptat hominem sive rationalem creaturam tanquam dignam vita aeterna ea dignitate, quae est correspondentia meriti ad praemium, et ita imperfectionem ponit in digno, scilicet quod non est per se beatus naturaliter, sed per aliquod tanquam principium meriti superadditum. Charitas vero dicit perfectionem simpliciter, sicut sapientia vel bonitas. Unde in deo est charitas, qua formaliter diligit, non autem gratia. Ex quo sequitur, quod non sunt termini convertibiles, quia omnis gratia est charitas et non e converso.

201) Biel l. l. art. 3. dub. 2: In uno homine est una gratia totalis gratum faciens et non plures distinctae. Nam gratiae est gratificare naturam et ordinare in finem. Unius autem hominis una est natura, unus autem finis ultimus et per consequens una gratia, licet illa propter diversas operationes diversa sortiatur nomina. — Ideo, licet fides, spes et charitas sunt tres habitus distincti, est tamen una gratia, quae est charitas, quibus spes et fides formantur. Similiter est eadem gratia in infantibus et adultis, licet in adultis inclinet ad opera meritoria et non in infantibus, non propter defectum gratiae, sed usus rationis. Sic est eadem gratia omnium sacramentorum, licet gratia baptismalis et poenitentiae justificent impium, non autem caeterorum sacramentorum, quia gratia baptismalis et poenitentiae non praesupponunt aliam gratiam praeviam in baptizato et poenitente, sicut gratiae aliorum sacramentorum, et possunt infundi ei, qui fuit injustus et per infusionem fit justus. Quod non est ita in caeteris sacramentis,

lichen Gnade von der Gnade der Tugenden kann man nur dann reden, wenn man jene nach ihrer absoluten Seite ins Auge faßt, d. h. wenn man unter ihr nicht etwas dem Menschen Mitgetheiltes, sondern etwas in Gott Seiendes versteht, nämlich den gnädigen Willen Gottes selbst, welcher gemäß dem von Gott geschlossenen Vertrage die sakramentliche Handlung begleitet, und in der Seele des Empfängers wirkt. Dieser ist allerdings von der Gnade der Tugenden verschieden zu nennen, sofern derselbe Wirkungen hervorruft, welche von der Liebe nicht hervorgerufen werden und überhaupt ohne sie zu Stande kommen können[202]).

B. Verhältniß der verschiedenen Sakramente zu einander hinsichtlich der Gnadenwirkung.

Sämmtliche neutestamentliche Sakramente sind nach der Lehre der Scholastiker, wenn man die Gnadenwirkung derselben ins Auge faßt, in gewisser Beziehung einander gleich, in anderer dagegen auch wieder sehr verschieden von einander.

Einander gleich sind sie in doppelter Hinsicht: 1. sofern alle ohne Unterschied[203]) eine negative und eine positive Gnadenwirkung hervorzurufen, nämlich a) den durch die Sünde bewirkten Schaden zu heilen, b) die Seele mit höheren Kräften auszurüsten[204]), also einerseits Heilmittel gegen die Sünde und den durch sie bewirkten Schaden zu sein, andererseits die Seele des Menschen ihrer Vollendung entgegenzuführen bestimmt sind; 2. sofern sie sowohl *ex opere operato,* als auch *ex opere operante* Gnade mittheilen, d. h. sofern sie nicht

---

quae non conferunt primam gratiam, sed praeexistentem augmentant. Sic etiam eadem est gratia data patribus ante incarnationem et data nobis post domini passionem etc.

202) Occam, sentt. lib. IV. qu. 9: Dico, quod duplex est gratia: una est qualitas absoluta informans animam, alia est gratia gratuita dei voluntas, quae coëxistit sacramentis ex pactione divina et aliquid efficit in anima. In Bezug auf die letztere sagt Occam: Dico, quod gratia sacramentalis differt a gratia virtutum, quia aliquis effectus correspondet gratiae sacramentali, hoc est voluntati divinae respectu recipientis sacramentum, quae non convenit caritati secundum se .... nam talis gratia coexistens in sacramento liberat recipientem ab omni culpa et poena simpliciter, et tamen hoc non oportet fieri per gratiam informantem.

203) Doch wurde von Manchen die Ehe ausgenommen, und gelehrt, daß diese nicht eine positive Gnade mittheile, sondern nur remedium contra peccatum sei. So Alanus ab Insulis, de fide cathol. lib. I. c. 65. — Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 9. c. 1. cf. Albert. M. dist. 26. art. 14. — Guil. Cadurc. l. l. p. 718. — Durand. dist. 26. qu. 3.

204) Thom. Aquin. qu. 61. art. 5. qu. 63. art. 1: Sacramenta novae legis ad duo ordinantur, videlicet ad remedium contra peccata et ad perficiendum animam in his, quae pertinent ad cultum dei secundum ritum christianae vitae. — qu. 65. art. 1. — Biel lib. IV. dist. 1. qu. 4. art. 1. not. 2: Duo sunt effectus sacramentorum, sc. remissio peccati et collatio gratiae.

bloß die Gnade mittheilen, welche den Sakramenten als solchen eigenthümlich ist, und daher allen Empfängern, welche überhaupt der Gnadenwirkung theilhaftig werden, in gleicher Weise zu Theil wird, sondern außerdem auch noch eine Gnade, welche zwar streng genommen nicht als sakramentliche bezeichnet werden kann, aber doch die sakramentliche regelmäßig begleitet, die, welche in der Würdigkeit des Empfängers ihre Ursache hat und daher dem jedes Mal vorhandenen Maße dieser Würdigkeit entspricht[205]).

Dagegen ist in anderer Hinsicht die Gnadenwirkung der einzelnen Sakramente nach der Lehre der Scholastik eine sehr verschiedene[206]), und wir wollen daher jetzt die Frage beantworten, wie man nach dieser Seite das Verhältniß der verschiedenen Sakramente zu einander angesehen habe. Die Ansichten sind hierüber nicht überall vollkommen gleich.

1. Nach einer ziemlich weit verbreiteten Ansicht stehen die verschiedenen Sakramente zu einander in demselben Verhältniß, in welchem die in der Menschheit herrschenden Hauptsünden (vitia capitalia) zu einander stehen, indem jedes einzelne Sakrament gegen je eine dieser Sünden speciell gerichtet ist. So ist nach Albert dem Großen[207]) die Taufe speciell gerichtet gegen die Hoffart, die Eucharistie gegen den Neid, die Confirmation gegen die Trägheit, die letzte Oelung gegen den Zorn, die Ordination gegen die Habsucht, die Buße gegen die Genußsucht, die Ehe gegen die Wollust. Aehnlich urtheilte auch Berthold von Chiemsee[208]), nur daß er

---

205) Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 8. — Scot. (Op. Paris.) lib. IV. dist. 1. qu. 4. schol. 4: In sacramento datur duplex gratia, una virtute sacramenti, alia ratione boni motus interioris, si nisit in susceptione sacramenti. — Antonini Summ. theol. P. III. tit. 14. c. 11. §. 3: Sacramenta N. L. per se quidem ex opere operato, sed per accidens ex opere operante sicut causa sine qua non in adulto gratiam conferunt. — Biel dist. 4. qu. 2. art. 2. concl. 4: Sacramentum confert gratiam ex opere operato — quod super gratiam dispositioni suscipientis correspondentem gradum gratiae addit praecise correspondentem sacramenti perceptioni. — dist. 23. qu. 2. art. 2. prop. 2: Cuilibet adulto digne suscipienti sacramentum aliquod N. L. duplex confertur gratia, una correspondens operi operanti, alia operi operato.

206) Thom. Aquin. Summ. qu. 73. art. 1: Sacramenta N. T. ordinantur ad speciales gratiae effectus. — Sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 2. art. 2: Sacramentales gratiae adinvicem distinctae sunt secundum distinctionem eorum, ad quae ordinantur, sicut et virtutes, quamvis earum distinctio non ita appareat, sicut distinctio virtutum, quia earum effectus non sunt ita manifesti, sicut effectus virtutum. — Petr. Palud. dist. 2. qu. 3: In quolibet sacramento datur aliquod speciale remedium contra aliquem specialem defectum. — Cf. Melch. Cani († 1560) de locis theolog. lib. XII. c. 12: Considerandum videtur, sanguinem Christi in omnibus quidem sacramentis operari, sed in singulis suum cuique proprium effectum edere juxta cujusque peculiarem et significationem et naturam.

207) Lib. IV. dist. 2. art. 1. 208) L. l. 58, 8. 414.

gegen den Geiz die Confirmation, gegen die Trägheit die letzte Oelung, gegen den Zorn die Ordination eingesetzt sein ließ.

2. Nicht minder verbreitet war die Ansicht, daß die verschiedenen Sakramente in demselben Verhältniß zu einander stehen, in welchem die in der Menschheit vorhandenen Mängel überhaupt, indem jedes einzelne Sakrament dazu bestimmt sei, einen dieser Mängel aufzuheben. In der näheren Bestimmung dieser Mängel und der Angabe, welches Sakrament gegen jeden unter ihnen gerichtet sei, wich man jedoch von einander ab. So sagten Einige: die Taufe sei gerichtet gegen die Erbsünde, die Buße gegen die Todsünden, die letzte Oelung gegen die läßlichen Sünden, die Ordination gegen die *ignorantia* oder gegen die Schwierigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, die Confirmation gegen die *impotentia* oder gegen die Schwierigkeit, im Guten fortzuschreiten, die Ehe gegen die *concupiscentia* oder gegen die Schwierigkeit, den Lüsten des Fleisches Widerstand zu leisten, endlich die Eucharistie gegen die *malitia* oder inclinatio ad malum in voluntate oder gegen die Schwierigkeit, den Versuchungen zu widerstehen[209]). Andere sagten mit Alexander von Hales: fünf Sakramente seien gerichtet gegen die Mängel, welche sich in den einzelnen Individuen, zwei dagegen gegen die Mängel, welche sich im Ganzen der Kirche finden. Von jenen sei die Taufe gerichtet gegen die *culpa originalis*, die Buße gegen die *culpa actualis*, die Confirmation gegen die *poena contracta in ingrediente ad vitam sc. pronitas ad malum, quae contrahitur cum peccato*, die Eucharistie gegen die *poena in ingrediente, quam accipit ex actualibus sc. infirmitas ad recidivum*, die letzte Oelung gegen die *poena in egrediente sc. infirmitas mentis et corporis*. Von diesen sei die Ordination gegen den geistlichen Mangel (*ad multiplicationem spiritualem*), die Ehe gegen den leiblichen Mangel gerichtet[210]). Noch Andere sagten mit Thomas Aquin: die Taufe sei gerichtet gegen des Nicht-Vorhandensein geistlichen Lebens, die Confirmation gegen die Schwäche des Geistes bei den jüngst zu geistlichem Leben Geborenen, die Eucharistie gegen die Neigung zum Sündigen, die Buße gegen die thatsächlich nach der Taufe begangenen Sünden, die letzte Oelung gegen die Ueberreste der Sünden, d. h. diejenigen,

209) Alex. Hales. qu. 8. membr. 7. art. 2. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 5. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

210) Alex. Hales. l. l.

211) Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1.

212) So z. B. Alexander Hales. qu. 8. membr. 7. art. 2. — Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 5. — Berthold von Chiemsee l. l. nur daß die beiden Letzteren die letzte Oelung nicht zur Tapferkeit, sondern zur Beharr-

welche entweder aus Nachlässigkeit oder aus Unwissenheit durch die Buße nicht vollständig getilgt worden seien, die Ordination gegen den im Ganzen der Kirche vorhandenen Mangel an Ordnung, die Ehe endlich theils gegen die fleischlichen Begierden des Einzelnen theils gegen die Unvollständigkeit der Gesammtzahl, welche fortwährend durch das Sterben der Einzelnen bewirkt werde [211]).

3. Nicht Wenige gingen von der Ansicht aus, daß jedes einzelne Sakrament die Bestimmung habe, eine einzelne bestimmte Tugend zu unterstützen, und daß daher die Sakramente hinsichtlich ihrer Wirkung in demselben Verhältniß zu einander stehen, in welchem die verschiedenen Tugenden. Gewöhnlich nahm man dann an, daß die Taufe in Beziehung stehe zum Glauben, die Confirmation zur Hoffnung, die Eucharistie zur Liebe, die Buße zur Gerechtigkeit, die Ordination zur Klugheit, die Ehe zur Enthaltsamkeit, die letzte Oelung zur Tapferkeit [212]).

4. Eine Verschiedenheit sah man ferner darin, daß, während man von der Voraussetzung ausging, daß alle Sakramente mit einander gemein haben, Mittel zu sein, welche die Herstellung der geistlichen Gesundheit bezwecken, man doch von den verschiedenen Sakramenten dieß in verschiedenem Sinne glaubte annehmen zu müssen. So lehrte Bonaventura: die Taufe, Buße und letzte Oelung seien *medicinae curativae*, und zwar die Taufe, indem sie auf ein Mal und vollständig, die Buße, indem sie hinsichtlich der Strafe nur allmählig, hinsichtlich der Krankheit zwar ebenso wie die Taufe auf einmal, aber nur unvollständig heile, da sich ihre Heilung nur auf die *morbi letales* beziehe, die letzte Oelung, indem sie zwar auch auf ein Mal, aber ebenfalls nur unvollständig heile, da sich ihre Heilung nur auf die *morbi leviores*, nämlich die läßlichen Sünden, beziehe. Dagegen sei die Confirmation *medicina conservativa*, die Ehe *medicina praeservativa*, die Ordination *medicina meliorativa*. Endlich die Eucharistie vereinige Alles dieß zusammen in sich, sei also Universalheilmittel [213]). Ganz ebenso hatte sich schon vorher Wilhelm von Auxerre ausgesprochen, nur mit dem Unterschiede, daß er die letzte Oelung nicht als medicina curativa, sondern gleich der Ordination als meliorativa bezeichnet hatte (securiorem enim

---

lichkeit (perseverantia, quae est fortitudinis complementum) in Beziehung setzen. Dagegen weichen Albert. M. dist. 2. art. 1. Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1. Durand. dist. 2. qu. 2. Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1. darin ab, daß sie die Confirmation und letzte Oelung mit einander vertauschen, jene zur Stärkung der Tapferkeit, diese zur Stärkung der Hoffnung bestimmt sein lassen.

213) Bonavent. l. l.

reddit, sagt er, hominem et in meliori statu ponit)[214]), während nach Gabriel Biel die sämmtlichen vier zuletzt genannten Sakramente das Gemeinsame haben, medicinae praeservativae zu sein[215]).

5. Ferner lehrte man, daß die Sakramente auch dadurch von einander verschieden seien, daß sie für verschiedene Zustände im geistlichen Leben des Menschen bestimmt seien. So sei die Taufe bestimmt für die, welche als Streiter Christi in den Kampf mit der Welt und Sünde eintreten wollen, die Confirmation für die, welche mitten in diesem Kampfe darin stehen, und der Stärkung und Ermuthigung bedürfen, die Eucharistie für die, welche sich erholen wollen, um neue Kräfte zu sammeln, die Buße für die, welche verwundet worden und der Heilung ihrer Wunden bedürfen, die Ordination für die, welche die übrigen Krieger theils bedienen theils befehligen, die letzte Oelung für die, welche ausgedient haben und den Kampf zu verlassen im Begriff sein, endlich die Ehe habe die Bestimmung, die aus dem Kampfe Ausgetretenen durch Sammlung von Rekruten zu ersetzen und so die Zahl der Krieger immer von Neuem zu ergänzen[216]).

6. Wenn ferner alle Sakramente ohne Unterschied dazu bestimmt seien, das geistliche Leben des Menschen seiner Vollendung entgegenzuführen, so trage doch jedes einzelne Sakrament etwas besonderes bei, um die Erreichung dieses Zieles herbeizuführen. Und zwar seien fünf Sakramente dazu bestimmt, das geistliche Leben des Einzelnen, zwei, das Leben der Gesammtheit in verschiedenen Beziehungen zu vollenden. Von den fünf ersteren wirke nämlich die Taufe die Geburt des Einzelnen zum geistlichen Leben, die Confirmation das Wachsthum, die Eucharistie die Erhaltung des geistlichen Lebens durch Nahrung, die Buße und letzte Oelung seien aber dazu bestimmt, die Störungen in der Entwickelung des geistlichen Lebens zu beseitigen, nämlich die Buße, um die möglicher Weise eingetretenen Krankheiten zu heilen, die letzte Oelung, um den durch die Krankheit geschwächten Organismus nach geschehener Heilung zur ursprünglichen Kräftigkeit zurückzuführen. Was aber die zur Vollendung des Lebens der Gesammt-

---

214) Lib. IV. tr. 3.

215) Dist. 1. qu. 2. art. 1. not. 3.

216) So der Verf. der Schrift de caerimoniis, sacram., offic. et observ. eccl. lib. I. c. 12. — Albert. M. l. l. — Bonavent. l. l. — Guil. Cadurc. l. l. p. 680.

217) Thom. Aqu. Summ. l. l. — Durand. l. l. — Concil. Florent. decret. pro Armen. — Raymund. de Sabunde theol. natur. tit. 281 sqq. — Biel l. l. — Cat. Roman. P. II. c. 1. qu. 12.

heit bestimmten beiden Sakramente betrifft, so diene die Ordination dazu, der Gesammtheit solche Personen zu geben, welche sie in geistlicher Hinsicht regieren und in Eintracht erhalten, weil ohne solche Leitung das geistliche Leben der Gesammtheit wie der Einzelnen nicht gedeihen könnte, die Ehe aber diene dazu, die Gesammtheit selbst immer von Neuem zu vervollständigen[217]).

7. Endlich hob man hervor, daß die Sakramente auch dadurch verschieden seien, daß sie das christliche Leben entweder als etwas Neues in's Dasein rufen (constituunt hominem in esse spirituali), oder das bereits vorhandene nur fördern und zur Vollendung bringen. In dieser Hinsicht stellte man die Taufe und Buße sämmtlichen übrigen Sakramenten gegenüber, indem man lehrte, daß jene beiden, und zwar sie nur allein *gratiam primam* mittheilen, d. h. daß sie das Nichtvorhandensein christlichen Lebens zur Voraussetzung und die Bestimmung haben, solches Leben erst zu gründen, die Taufe nämlich da, wo es überhaupt noch nicht vorhanden gewesen, die Buße da, wo es zwar vorhanden gewesen, aber durch die Sünde des Menschen wieder verloren gegangen sei, während die übrigen fünf Sakramente *gratiam secundam* mittheilen, d. h. stets an eine bereits vorhandene Gnade anknüpfen, also ein gewisses Maß des christlichen Lebens zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben und bestimmt seien, dieses durch neue Gnade, welche sie selbst vermitteln, nur zu fördern und zu vollenden[218]).

C. Nähere Bestimmung der Gnadenwirkung der einzelnen Sakramente.

1. Die Taufe.

Die Taufe ist nach der Lehre der Scholastik das Sakrament, mittels dessen der Mensch von den Folgen des Sündenfalles geheilt, also die Sünde sammt ihren Folgen in ihm getilgt (medicina curativa, quae curat simul et totaliter)[219]), dagegen ein neues geistiges Leben gegründet wird (sacramentum regenerationis)[220]). Da die Ursache aller Sünde der Stolz, die Hauptfolge des Sündenfalles aber die Erbsünde ist, so ist die Taufe einerseits gegen den Stolz[221]), andererseits gegen die Erbsünde[222]) vorzugsweise gerichtet. Da aber das neue geistige Leben seine Wurzel im Glauben hat, so ist von den verschie-

218) Biel lib. II. dist. 26. qu. un. art. 3. dub. 2. lib. IV. dist. 7. qu. un. art. 3. dub. 6. dist. 26. qu. un. art. 3. dub. 2.

219) Vergl. Anm. 213—215.

220) Vergl. Anm. 217. — Außerdem Petr. Lomb. dist. 3. L.: Causa institutionis baptismi est innovatio mentis: ut homo, qui per peccatum vetus fuerat, per gratiam baptismi renovetur. — Durand. dist. 4. qu. 2. §. 4: Baptismus est sacramentum, per quod regeneramur in spiritualem vitam.

221) Vergl. Anm. 207 u. 208. 222) Vergl. Anm. 209.

denen Tugenden es vorzugsweise der Glaube[223]), der durch die Taufe hervorgerufen und gefördert wird. Mit der Taufe beginnt der Mensch eine ganz neue Laufbahn, die er während seines weiteren Lebens immer weiter zu verfolgen hat, die Laufbahn eines Kriegers Christi (sacramentum intrantium)[224]). Hiernach ist die Wirkung der Taufe sowohl eine negative als eine positive[225]). Näher ist dieselbe folgende:

a. Die negative Wirkung.

Dieselbe besteht im Allgemeinen darin, daß die gesammte Sünde mit allen ihren Folgen, welche die Taufe in dem Menschen vorfindet, in ihm getilgt wird[226]), aber auch nur diese, nicht zugleich die Sünde, die der Mensch nach der Taufe begeht[227]). Wie nun die Sünde im Menschen in einer dreifachen Weise sich äußert α. in der Sündenschuld, β. in der Sündenstrafe, γ. in der Concupiscenz, d. h. in dem Mißverhältniß der im Menschen vorhandenen Triebe, welches fortwährend zu einzelnen Thatsünden reizt (fomes peccati), so zeigt sich auch

223) Vergl. Anm. 212. 224) Vergl. Anm. 216.

225) Petr. Lomb. l. l.: Renovatio fit depositione vitiorum et collatione virtutum. Sic enim fit quisque novus homo, cum abolitis peccatis ornatur virtutibus. Abolitio peccatorum pellit foeditatem. Appositio virtutum affert decorem, et haec est res hujus sacramenti, scil. interior munditia. — Biel dist. 4. qu. 1. art. 1. not. 1: Effectus quidam respiciunt remotionem mali, quidam collationem boni.

226) Biel dist. 4. qu. 1. art. 2. concl. 1: Licet gratia baptismalis sit incipientium et ita imperfecta quantum ad habilitandum ad bonum, tamen quantum ad liberandum a malo habet vim gratiae perfectissimae, et hoc ex divina ordinatione, qui per illud sacramentum tanquam per remedium perfectum vult omnia peccata delere et perfectam innocentiam restituere.

227) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 3. c. 2: Baptismus non est institutus ad delendum omnia peccata futura, sed tantum praeterita et praesentia. — Albert. M. dist. 4. art. 4: Virtute baptismatis non delentur in isto nisi quae usque ad horam baptismi commiserit, sed virtute poenitentiae delentur sequentia. — Baptismus delet quicquid invenit.

228) Albert. M. dist. 4. art. 10: Actus gratiae baptismalis est deletio universalis culpae. — Biel l. l. art. 2. concl. 1: Effectus baptismi in suscipiente cum non indigne est universalis remissio culpae.

229) Petr. Lomb. lib. II. dist. 32. A. B. — Guil. Altiss. lib. IV. tr. 3. c. 6. qu. 2. — Thom. Aqu. Summ. P. II. qu. 81. art. 3: Peccatum originale per baptismum aufertur reatu. — Biel l. l. art. 1. not. 1. art. 2. concl. 1. — Concil. Trid. sess. V. 5: Per Jesu Christi domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatus originalis peccati remittitur. — Cat. Rom. P. II. c. 2. qu. 31.

230) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 2. art. 1: Cum baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, omne quod est vitae spirituali contrarium, quod scil. cum gratia stare non potest, quae est spiritualis vitae principium, per baptismum tollitur et ideo baptismus delet et originalem et actualem culpam mortalem et, quantum est de se, etiam venialem, quae disponit ad privationem gratiae, quamvis quandoque culpa venialis remaneat post baptismum mortali remota propter indispositionem recipientis baptismum. — Quantum est de se, baptismus tollit omnem culpam originalem et actualem, non so-

die negative Wirkung der Taufe als eine dreifache. Sie besteht nämlich α. darin, daß sie alle Sündenschuld, die sie in dem Menschen vorfindet, tilgt[228]), und zwar zunächst die Schuld der Erbsünde[229]), welche sich in Allen ohne Ausnahme findet, welche getauft werden, in den Kindern ebenso, wie in den Erwachsenen, sodann aber auch die Schuld der Thatsünden, sowohl der *mortalia* als der *venialia*[230]), welche nur in denen, welche in reiferem Alter getauft werden, sich vorfindet, β. darin, daß sie von den Sündenstrafen die gesammte ewige Strafe, und zwar sowohl die durch die Erbsünde, als die durch Thatsünden zugezogene, die zeitlichen Strafen aber wenigstens zum Theil, nämlich die *poenae satisfactoriae*, d. h. die zur Tilgung der Thatsünden frei auferlegten, wie Fasten, Nachtwachen, Gebete, Kasteiungen des Körpers aufhebt, während die natürlichen Strafen der Erbsünde (*poenalitates praesentis vitae*), wie Hunger, Durst, Krankheit, das ganze Elend dieses Lebens sammt dem zeitlichen Tod noch zurückbleiben[231]), γ. darin, daß sie das Mißverhältniß der

---

lum mortalem, sed venialem, quae quamvis non contrarietur gratiae simpliciter, contrariatur tamen gratiae baptismali, quae debet esse perfecta ratione novitatis vitae. Sed potest impediri effectus ejus ex parte recipientis, si sit indispositus. — Peccatum veniale, quod in actu vel in proposito est — impedit effectum baptismi quantum ad remissionem illius venialis. — Durand. dist. 4. qu. 2. §. 4. 5.

231) Petr. Lomb. dist. 4. F.: Exteriores satisfactiones et afflictiones, sc. 'sordes poenitentium' ibi dimittuntur. — Cum vero in baptismo peccatum deleatur et satisfactio exterior non imputetur, quaeritur, cur poenalitas, cui pro peccato addicti sumus, non tollatur. Hoc ideo tradunt fieri sancti, quia, si a poena homines per baptismum liberarentur, ipsam putarent baptismi praemium pretium, non aeternum regnum. Ideo soluto reatu peccati temporalis poena tamen manet, ut illa vita studiosius quaeratur, quae erit a poenis omnibus aliena. Ideo etiam manet, ut sit fideli et certandi materia et vincendi occasio, qui non vinceret, si non pugnaret, nec pugnaret, si in baptismo fieret immortalis. — Guil. Altissiod. tr. 3. c. 6. qu. 2: Duplex est poena peccati. Est ei quaedam poena, quae essentialiter et per se facit peccatum, sc. subtractio gratiae et amaritudo cordis et tristitia, quae est ex amissione dulcedinis dei. Et alia est poena inflicta a deo pro peccato. Primam igitur poenam aufert gratia totaliter, secundam non nisi quantum judicat deus auferendo. Et propter hoc baptismus non aufert mortem corporalem et alias poenas, quas deus infligit pro peccato. Immo remanent post baptismum quinque de causis: Prima est humiliatio, scil. ut per miseriam humilietur, qui per superbiam cecidit; secunda est incussio timoris: ut homo intendens crudelitatem sive severitatem virgae domini caveat sibi a gladio i. e. a poena inferni, quae in infinitum crudelior est virga; tertia causa est stimulatio: ut hominem quasi vinctum trahat dominus ad se; quarta est: ut homo ante se videns hujus vitae miseriam conetur quaerere meliorem; quinta est: ne homines magis appeterent baptizari propter vitam corporalem, quam propter vitam spiritualem. — Albert. M. dist. 4. art. 11: Non potest tolli tota poenalitas in hac vita, nec iste potest esse effectus sacramenti, sed potius est effectus gloriae. — Thom. Aqu. l. l.: Baptismus hoc ab homine tollit, quod ex corruptione naturae in persona redundabat, et propter hoc ipsam infectionem culpae, prout afficit personam et poenam illam, quae actum personae privabat, scil. carentiam visionis divinae,

in dem Menschen vorhandenen Triebe (inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis oder den fomes peccati, concupiscentia) zwar nicht ganz hinwegnimmt, aber doch mäßigt, die Kraft der Concupiscenz verringert, so daß der Mensch ihren Reizungen zu widerstehen im Stande ist und sie fortan nicht mehr den Charakter der Sünde hat[232]).

b. Die positive Wirkung.

Diese besteht im Allgemeinen darin, daß dem Menschen die gratia operans et cooperans mitgetheilt, oder, falls diese schon in ihm vor-

---

baptismus aufert. Sed non aufert — poenas, quae consequuntur principia naturae destitutae gratia innocentiae primi status, cujusmodi sunt rebellio carnis ad spiritum, mors et hujusmodi poenalitates, quae consequuntur ex hoc ipso, quod homo ex contrariis compositus est et quantum ad corpus et quantum ad animam quodammodo, scilicet quantum ad appetitum sensus et intellectus. Sed per gratiam baptismalem efficitur, ut hae poenae remanentes non dominentur in personam, sed magis ei subjiciantur et in utilitatem ipsius cedant, in quantum sunt materia virtutis et occasio humilitatis et exercitii. Cf. lib. II. dist. 32. qu. 1. art. 2. — Durand. dist. 4. qu. 3. §. 4: Per baptismum tollitur omnis poena per se debita cuicunque peccato quantum ad forum dei et ecclesiae, non autem quantum ad forum mundanum. — §. 9: Per baptismum tollitur omnis poena originalis peccati, quae est poena ejus per se, sicut privatio gratiae in praesenti et carentia gloriae in futuro. Poena autem, quae debetur originali peccato per accidens, non tollitur, ut est fames, sitis, passibilitas corporis et hujusmodi, quia ista sunt a natura per se, licet sint a peccato originali sicut a causa removente prohibens, quia peccatum originale tollit justitiam originalem, quae impediebat istos defectus in esse naturae, nec fuit conveniens, ut isti defectus in praesenti vita auferrentur. — Biel l. l. art. 2. concl. 2: Baptismus rite susceptus remittit omnem poenam aeternam originali et actuali debitam, et temporalem pro actuali peccato ut tali satisfactoriam. — Poena temporalis inflicta originali, quae facta est velut naturalis homini, miseria scilicet et mortalitas praesentis vitae, manet et per baptismum non aufertur, nec in exteriori homine nec interiori. — Licet baptismus non tollat temporalem poenam pro originali omnibus inflictam, remittit tamen omnem poenam satisfactoriam pro peccatis actualibus commissis. — Cat. Rom. P. II. c. 2. qu. 33—36.

232) Petr. Lomb. lib. II. dist. 32. A: Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante, immo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum poena peccati est, ante baptimum vero poena est et culpa. — B: Per gratiam baptismi vitium concupiscentiae debilitatur atque extenuatur, ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, quia et reatus ipsius solvitur. — Guil. Altiss. lib. II. tr. 27. c. 2: Fomes est peccatum originale. Et dicimus, quod fomes deletur in baptismo non in quantum est fomes, sed in quantum est peccatum. Sicut fides formata facit dignum vita aeterna in intensione, in qua formata est, sed adveniente peccato mortali non facit dignum vita aeterna, licet eadem remaneat, quia non remanet in eadem intensione, ita fomes peccati ante baptismum facit dignum morte aeterna, sed quia in baptismo debilitatur et remittitur, ideo post baptismum non facit dignum morte aeterna, nec est peccatum, sicut fides informis non est vera virtus, et est macula ante baptismum, post baptismum autem est signum, quod sumus filii Adae, et quodammodo macula in anima inseparabilis. — Albert. M. lib. II. dist. 32. art. 1: Quoddam est ma-

handen ist, gemehrt wird[233]). Doch war man darüber nicht einig, ob Allen, welche die Taufe würdig empfangen, ohne Ausnahme solche positive Gnade zu Theil werde, oder nur den Erwachsenen. Die Einen, wie z. B. Petrus Lombardus[234]), glaubten, daß das Letztere der Fall sei, während die Meisten, wenn auch unter verschiedenen Modificationen, sich zu der entgegengesetzten Ansicht bekannten: daß nämlich auch den Kindern mittels der Taufe dieselbe zu Theil werde[235]). Näher sah man diese positive Wirkung in Folgendem: α. Man nahm an, daß durch die Taufgnade der Gottlose und Sünder zu einem Gerechten, der bereits Gerechtfertigte aber noch höherer Gerechtigkeit theilhaftig

---

teriale in originali et quoddam formale. Materiale remanet in baptizato, formale autem non, sc. carentia debitae justitiae, quia non exigitur a baptizato justitia, quam perdidit in Ada, quia recuperavit eam per justitiam Christi sive per baptismum, ex quo fuit institutus, sive per sacrificia et fidem et circumcisionem, antequam esset baptismus institutus. — lib. IV. dist. 4. art. 11: Fomes manens in carne non manet in eadem vi infectionis animae, cujus ipse est subjectum. — Thom. Aquin. l. l.: Baptismus non aufert actu infectionem, prout afficit personam, quod patet ex hoc, quod baptizatus per actum naturae originale transmittit in prolem. — lib. II. dist. 32. qu. 1. art. 1: Illa dispositio ad malum, quae fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur, quia illa dispositio sequitur conditionem naturae, baptismus autem non purgat naturam, nisi quantum pertinet ad infectionem personae, et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis, quo perfecte curabitur, sed tamen dispositio illa per baptismum minuitur, in quantum gratia, quam quis in baptismo consequitur in contrarium inclinat ei, ad quod fomes disponebat, et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiae. Cf. Summ. P. II. qu. 81. art. 8. — Durand. lib. II. dist. 32. qu. 1. §. 7. — Biel l. l. concl. 3: Quamvis baptismus fomitem peccati in rite baptizato non penitus extinguat, ipsum tamen minuit et remittit. — In baptismo quamvis fiat plena remissio peccatorum, nondum tamen plena est novitas et mutatio perfecta, quia adhuc remanet corruptio, non solum in corpore, sed etiam in animo. — Fomes dicitur diminui non quantum ad ejus essentiam, sed quantum ad effectum. — Concil. Trident. sess. V. de pecc. orig. §. 5: Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta synodus fatetur et sentit, quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet, quin imo „qui legitime certaverit, coronabitur." Hanc concupiscentiam, quam aliquando apostolus peccatum appellat, sancta synodus declarat, ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. — Cat. Roman. P. II. c. 2. qu. 32.

233) Biel l. l. art. 1. not. 1. u. art. 2. concl. 4. — Cat. Rom. l. l. qu. 38.

234) Petr. Lomb. lib. IV. dist. 4. H. — Cf. Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 2. art. 1: Quidam dixerunt, quod pueris in baptismo nullo modo virtutes dantur, sed solum a peccato originali mundantur, sed postea, quando decedunt vel quando ad perfectam aetatem veniunt, eis virtutes conferuntur, si innocentiam servent.

235) Petr. Lomb. l. l.: Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad majorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando. — Guil. Altiss. lib. IV. tr. 3. c. 6. qu. 1. — Albert. M. lib. IV. dist. 4. art. 13: Parvuli habent virtutes in munere, et non habent eas in usu, et hoc non contingit propter imperfectionem virtutum, sed potius propter imperfectionem liberi arbitrii, quod est subjectum virtutum. —

werde[236]), β. daß der Glaube, die Liebe und überhaupt alle Tugenden dem Menschen eingeflößt werden, doch so, daß der eigenen Thätigkeit des Menschen überlassen werde, das keimartig ihm Mitgetheilte zur Entwickelung und Ausbildung zu bringen[237]), γ. daß die geistigen Kräfte des Menschen erhöht, sein Verstand erleuchtet, sein Gefühl beseligt, sein Wille gestärkt[238]), δ. endlich, daß der Mensch durch sie zu einem Gliede der Gemeinschaft Christi gemacht, und ihm die Thür zum Himmelreich geöffnet werde[239]).

In Allem dem glaubte man habe nur die Jungfrau Maria eine Ausnahme gemacht, von welcher man annahm, daß ihr durch die Taufe weder eine Erlassung der Schuld, noch eine Aufhebung der Strafe, noch auch eine Minderung der fomes peccati habe bewirkt werden können, weil Alles dieß schon vorher, bei der Empfängniß ihres Sohnes, gänzlich in ihr getilgt worden. Aus demselben Grunde habe ihr bei der Taufe auch keine positive Gnade mitgetheilt oder die bereits in ihr vorhandene gemehrt werden können, da sie schon bei der Empfängniß Jesu mit der ganzen Fülle der Gnade, für welche sie auserſehen, ausgerüstet worden, so daß sie eines Zuwachses der Gnade nicht mehr fähig gewesen[240]).

2. Die Confirmation.

Da dem Bisherigen zufolge durch die Taufe der fomes peccati nicht getilgt, sondern nur gemindert wird, so bedarf der Mensch, nach-

---

Thom. Aqu. Summ. qu. 69. art. 6. — Sentt. lib. IV. l. l.: Alii dicunt, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes non in se ipsis, sed in radice sua, scil. gratia, quae est radix virtutum, sicut essentia animae potentiarum, sed postea, quando solvuntur potentiae perfectis organis effluunt virtutes in ipsa ab ipsa essentia animae. — Alii dicunt, et melius, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes, sed habitus illi ligati sunt propter pueritiam, sicut in dormiente propter somnum, sed pueritia discedente inclinat ad bene operandum, nisi aliquis spiritui sancto resistat. — Biel l. l. concl. 5—8.

236) Vergl. z. B. Cat. Rom. l. l. qu. 38.

237) Albert. M. l. l.: Sacramentum baptismi pro tanto dicitur esse sacramentum fidei, quia dat fidem in habitu licet non in actu. — Thom. Aqu. l. l.: Fides principaliter est ex infusione, et quantum ad hoc per baptismum datur, sed quantum ad determinationem suam est ex auditu, et sic homo ad fidem per catechismum instruitur. — Biel l. l. — Cat. Rom. l. l. qu. 39.

238) Biel l. l.: concl. 9: Gratiam cum virtutibus theologicis infusam in baptismate concomitatur intellectus illuminatio, affectus foecundatio et incorporatio baptizati Christo et ecclesiae. — Cat. Rom. l. l. qu. 38: Hujus sacramenti virtute etiam eximiis bonis et muneribus augemur. Animus enim noster divina gratia repletur, qua justi et filii dei effecti aeternae quoque salutis heredes instituimur. — Est etiam gratia, per quam divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit.

239) Z. B. Guil. Altiss. tr. III. c. 8. — Biel l. l. concl. 10. — Cat. Rom. l. l. qu. 44.

240) Biel l. l. concl. 4. Cf. Conc. Trid. Sess. V. de pecc. origin. §. 5.

dem er die Taufe empfangen, auch noch anderer Sakramente, welche die aus dem noch Vorhandensein des fomes hervorgehenden Mängel in ihm heben. Zunächst wird hierdurch die Confirmation nöthig gemacht, welche die Bestimmung hat, die durch die Taufe bereits mitgetheilte Gnade zu verstärken, und das neue Leben, welches die Taufe in dem Menschen gesetzt hat, zur Reife zu bringen [241]). Die Confirmation ist daher nur die Ergänzung und Vollendung der Taufe, wenngleich die durch sie ertheilte Gnade eine neue genannt werden muß [242]). Hatte die Taufe die Bestimmung, den Menschen in die Reihe der Krieger Christi überhaupt aufzunehmen, so ist die Confirmation das Sakrament, welches ihn tüchtig macht, sich als solchen Krieger zu bewähren, welches ihm die Fähigkeit zu dem Kampfe mittheilt, welchen er als Krieger Christi zu führen hat (sacramentum procedentium ad pugnam, pugnantium in bello) [243]). Da aber der Kampf mit der Welt nur dann mit Erfolg geführt werden kann, wenn einerseits die durch die Taufe mitgetheilte Gnade erhalten, andererseits die trotz dieser Gnade noch vorhandene Schwäche zum Kampf aufgehoben, statt derselben aber eine höhere Kraft mitgetheilt wird, so ist die Wirkung der Confirmation näher eine dreifache.

a) Zunächst hat die Confirmation die Bestimmung, die Taufgnade zu erhalten, daher sie denn als *medicina conservativa* bezeichnet wird [244]).

---

241) Guil. Altiss. tr. IV. c. 2: In sacramento confirmationis non datur alia res, scil. alia gratia, quam in baptismo, sed, quae data est in baptismo, confirmatur et roboratur, quod sonat ipsum nomen confirmationis. — Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1: Perficitur corporalis vita secundo per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem, et loco hujus in spirituali vita est confirmatio. — Durand. dist. 2. qu. 2. §. 6. — Conc. Florent. l. l.: Per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

242) Albert. M. dist. 7. art. 5: Dicimus specie differre gratiam confirmationis a gratia baptismali. — Non fictus recipiens confirmationem recipit in ea gratiam, quam prius non habuit, non quoad gratificationem sui vel operis sui, quia hoc prius habuit, quia in hoc etiam non differt gratia confirmationis a gratia baptismali, sed quoad actum curationis morbi, qui prius non fuit curatus, et haec cura expulsio est debilitatis relictae ex fomite retrahentis ab audaci fidei confessione. — Cf. Thom. Aqu. Sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 2. art. 2. — Anders urtheilte hierüber Biel. Cf. dist. 7. qu. un. art. 3. dub. 4: Gratia confirmationis est eadem specie cum gratia baptismali, differt tamen numero, sicut duae partes ejusdem qualitatis.

243) Guil. Altiss. l. l. c. 1: Sacramentum confirmationis est sacramentum perficientium et pugnantium contra mundum, carnem et daemonia. — Datur autem hoc sacramentum ad robur, ut idonei simus pugnare et portare nomen Christi coram regibus et principibus. — Albert. M. dist. 2. art. 1. — Bonavent. Comp. theol. verit. lib. VI. c. 5. — Guil. Cadurc. l. l. p. 680.

244) Guil. Altiss. tr. III. init.: Confirmatio est medicina conservativa sanitatis spiritualis, in qua datur Spiritus sanctus ad robur et ad conservationem

b) Nicht minder aber ist sie auch dazu bestimmt, einen gewissen in dem Getauften noch vorhandenen Mangel aufzuheben. Zwar ist sie nicht gegen eine besondere Art der Sünde selbst gerichtet, wie die Taufe gegen die Erbsünde, wohl aber gegen eine bestimmte Folge der Sünde[245]), nämlich die durch den fomes peccati, welcher trotz der Taufe noch in dem Menschen vorhanden ist, bewirkte Schwäche, soweit diese den Christen hindert im Guten fortzuschreiten und sich öffentlich vor der Welt als Christen zu bewähren[246]). Da diese Schwäche als pronitas ad malum, und zwar vorzugsweise als tadelnswerthe Sicherheit (ἀκήδεια) oder auch als Furchtsamkeit oder als Liebe zu den Gütern dieser Welt sich zeigt, so kann man auch sagen, daß die Confirmation gegen die pronitas ad malum, d. h. gegen die Geneigtheit des Menschen, den Versuchungen der Welt nicht den gehörigen Widerstand entgegenzustellen, wie sie aus dem Nochvorhandensein der Concupiscenz von selbst sich ergibt[247]), speciell aber gegen die falsche Sicherheit des Christen[248]), sowie gegen die Furchtsamkeit[249]) und gegen den Geiz[250]) gerichtet sei. Zwar

---

gratiae datae in baptismo. — Dieselben Worte bei Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 5.

245) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 7. qu. 2. art. 2: Confirmatio ordinatur contra poenam, quae est ex culpa causata et ad culpam inclinans, et ideo ex consequenti habet repugnantiam ad gratiam.

246) Alex. Hales. qu. 8. membr. 7. art. 2. — Albert. M. dist. 7. art. 5: Sacramentum confirmationis confert gratiam ordinatam contra debilitatem relictam ex infirmitate fomitis deprimentis. — Ordinatur contra poenam, quae est impeditiva boni et incitativa mali, et hoc habet similitudinem quandam cum culpa. — Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1: Confirmatio ordinatur contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur. — Sentt. lib. IV. l. l: Gratia confirmationis datur contra defectum oppositum robori, quod exigitur in confessoribus nominis Christi, scil. infirmitati. — Gratia confirmationis respicit magis irascibilem, ad quam pertinet fortitudo et robur. — Bonavent. l. l. — Biel l. l.

247) Alex. Hales. l. l.: Est poena contracta in ingrediente ad vitam, scilicet pronitas ad malum, quae contrahitur cum peccato, et contra hoc est confirmatio, in qua datur firmitas, ne cadat homo per tentationem peccati.

248) Albert. M. dist. 2. art. 1. — 249) Idem dist. 7. art. 7.

250) Berthold von Chiemsee 58, 8. 414.

251) Albert. M. dist. 7. art. 5: Gratia confirmationis ordinatur contra culpam, sed non immediate. — Thom. Aqu. l. l.: Confirmatio, si invenit aliquam culpam, quae fictum non faciat, delet illam, sicut patet de culpa veniali, quamvis non principaliter contra culpam ordinetur. — Biel dist. 7. qu. un. art. 3. dub. 4: Peccatorum remissio sequitur gratiam confirmationis, immo omnem gratiam. Omnis enim gratia peccatum, si invenit, remittit, et praeservat a mortali peccato, sin non sponte expellitur. Repugnat enim omni peccato mortali. — Cf. Cat. Rom. P. II. c. 3. qu. 16.

252) Thom. Summ. qu. 72. art. 1: Vitam spiritualem homo accipit per baptismum, qui est spiritualis regeneratio. In confirmatione autem homo accipit quasi quandam perfectam aetatem spiritualis vitae. Cf. qu. 65. art. 1: Confirma-

kann man auch sagen, daß, wie jede Gnadenmittheilung Vergebung der in dem Menschen vorhandenen Sünde herbeiführe, so auch die Gnade der Confirmation mit Sündenvergebung verbunden sei, doch liegt hierin jedenfalls nicht der eigentliche Zweck der Confirmation, denn letztere ist nicht direct gegen die Sünde selbst, sondern nur gegen die Sündenstrafe gerichtet [251]).

c) Endlich ist sie aber auch dazu bestimmt, die durch die Taufe mitgetheilte Gnade zu vermehren, einen höheren Grad derselben mitzutheilen, indem sie das in der Taufe erzeugte neue geistige Leben des Menschen zu einer gewissen Reife und Vollendung hinanführt [252]). Während in der Taufe der heilige Geist vorzugsweise zur Vergebung der Sünden mitgetheilt wurde, wird derselbe hier *ad robur* gegeben [253]), um sich kräftig zu erweisen, und zwar vorzugsweise um ein kräftiges und furchtloses Bekenntniß des Namens Christi vor der Welt ablegen [254]), von den einzelnen Tugenden aber Tapferkeit [255]) und Hoffnung [256]) beweisen zu können.

---

tione aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem. — Biel l. l.: Confirmatio non confert primam gratiam, sed augmentat praeexistentem — inducit novum gradum gratiae, quae praeexistenti unitur, et cum ea unam gratiam totalem constituit majorem intensive. — Cat. Rom. l. l. qu. 4: Confirmationis virtute fideles augescunt et perfectum animi robur assumunt. — qu. 16: Confirmatio baptismi gratiam perficit. Qui enim per baptismum Christiani effecti sunt, quasi infantes modo geniti teneritatem adhuc et mollitiem quandam habent, ac deinde chrismatis sacramento adversus omnes carnis, mundi et diaboli impetus robustiores fiunt, et eorum animus in fide omnino confirmatur ad confitendum et glorificandum nomen domini nostri Jesu Christi. — Hujus sacramenti virtute deus in nobis id confirmat, quod baptismo operari coepit, nosque ad Christianae soliditatis perfectionem adducit. Nec vero confirmat solum, sed auget etiam. Deinde non auget modo, sed admirabili quadam ratione auget.

253) Guil. Altiss. tr. 4. c. 1: Datur hoc sacramentum ad robur. — Robur gratiae datur in sacramento confirmationis. — Sacramentum confirmationis est ad hoc, ut detur spiritus sanctus ad robur. — Distinguitur duplex plenitudo, scil. plenitudo sufficientiae, et haec datur in baptismo, et plenitudo copiae, et haec datur in confirmatione. — Thom. Aquin. Summ. qu. 65. art. 1.

254) Guil. Altiss. l. l. — Durand. dist. 7. qu. 1. §. 5: Licet ad simplicem confessionem fidei tempore pacis sufficiat virtus fidei, tamen ad confessionem fidei coram persecutore, ubi est periculum mortis, non sufficit fides, sed cum fide requiritur virtus fortitudinis, quae est circa pericula mortem inferentia. Ergo praeter sacramentum baptismi, quod est in adjutorium fidei ad credendum, requiritur aliud sacramentum, quod fit in adjutorium fortitudinis ad audacter confitendum, et hoc est sacramentum confirmationis. Ad hoc enim ordinatur, ut homo coram persecutore audacter fidem confiteatur. — Biel dist. 7. qu. un. art. 1. not. 1.

255) Albert. M. dist. 2. art. 1. — Thom. Aquin. Summ. qu. 65. art. 1. — Durand. dist. 2. qu. 2. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

256) Alex. Hales. qu. 8. membr. 7. art. 2. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 5. — Berthold von Chiemsee l. l.

3. Die Eucharistie.

Gab die Confirmation dem Streiter Christi Kraft zum Kampfe, so ist die Eucharistie das Sakrament, mittels dessen der mitten im Kampfe mit Welt und Satan stehende Streiter Christi immer von Neuem Erquickung und Kraft erhält, um in dem Kampfe nicht zu erschlaffen oder gar zu unterliegen (*sacramentum progredientium, vires resumentium*) [257]). Näher ist die Wirkung der Eucharistie eine sechsfache.

a) Zunächst ist sie dazu bestimmt, die Gnade der Taufe und Confirmation, d. h. einerseits das geistige Leben, welches die Taufe gewirkt hat, andererseits die Kraft zum Kampfe mit Welt und Satan zu erhalten, und zwar mittels der Nahrung, die sie immer von Neuem dem Menschen durch Darreichung des wahren Leibes und Blutes Christi zuführt [258]). Aus diesem Grunde kann sie mit Recht als eine *medicina conservativa* [259]) bezeichnet werden.

b) Sie ist aber nicht minder gegen einen bestimmten Mangel gerichtet, der auch in den bereits Getauften und Confirmirten sich noch vorfindet. Daß der Streiter Christi immer von Neuem Nahrung braucht, um in dem Streite nicht zu ermüden, hat nämlich seinen Grund darin, daß auch der Confirmirte trotz der in der Confirmation ihm gewährten Kräftigung wegen des in ihm noch vorhandenen fomes peccati eine Schwäche in sich trägt, welche ihn zu allerlei Thatsünden, theils läßlichen, theils aber auch Todsünden, und in Folge dessen zum

---

257) Bonavent. l. l. — Guil. Cadurc. l. l.: Eucharistia est clypeus progredientium huc et istuc in bello mundi et viaticum appellatur. — Dagegen Albert. M. l. l.: contemplativorum gustantium est eucharistia vel etiam activorum intrantium propter hoc, quod est viaticum.

258) Guil. Altissiod. tr. 3. init.: Eucharistia confirmat gratiam inventam in homine et ita conservat. Panis enim cor hominis confirmat. — Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1. Perficitur corporalis vita tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus. Et loco hujus in vita spirituali est eucharistia. — Bonavent. l. l. — Durand. dist. 13. qu. 4. §. 4: Proprius effectus ejus positivus est conservatio vitae spiritualis et ejus fortificatio cum augmento. Cujus ratio est, quia istud sacramentum sumitur per modum alimenti. Igitur qualem effectum corporalem habet alimentum corporale in suscipiente ipsum debite, talem effectum spiritualem habet hoc sacramentum in suscipiente ipsum digne. Sed per alimentum corporale debite sumptum conservatur vita restaurando deperditum, confortatur et roboratur natura et augmentum recipit, quamdiu durat tempus augmenti. Ergo per hoc sacramentum tanquam per alimentum spirituale conservatur vita spiritualis per restaurationem fervoris charitatis et devotionis quandoque deperditi etc. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1: per eucharistiam homo accipit nutritionem gratiae et conservationem. Cf. dist. 8. qu. 1. art. 1. not. 1. dist. 12. qu. 2. art. 2. concl. 3. — Concil. Trid. Sess. XIII. cap. 2. — Cat. Rom. P. II. c. 4. qu. 54.

259) Guil. Altiss. l. l. — Bonavent. l. l.

Fall aus der Gnade führen kann. Die Eucharistie ist nun dazu bestimmt, dieser Schwäche entgegenzuwirken, und so den Fall des Menschen aus der Gnade möglichst zu verhüten[260]. Aus diesem Grunde wird sie als eine *medicina praeservativa* bezeichnet[261].

c) Sie hat aber nicht bloß die Bestimmung, die Begehung von Thatsünden zu verhüten, sondern auch die von ihnen, wenn sie dennoch eingetreten und durch die Buße getilgt worden, zurückbleibende Schwäche aufzuheben[262]. Sie ist also ebenso wenig, als die Confirmation, gegen eine bestimmte Art der Sünde direct gerichtet, sondern nur gegen eine Folge der Sünde, aber gegen eine andere, als welche die Confirmation aufzuheben bestimmt war. Denn während letztere es nur mit einer Folge der Erbsünde zu thun hatte, hat die Eucharistie es auch mit einer Folge der Thatsünden zu thun; während letztere nur die Schwierigkeit, sich activ als einen Christen zu beweisen, zu heben hatte, hat die Eucharistie die Schwierigkeit zu beseitigen, sich überhaupt im Stande der Gnade zu behaupten. Da die genannte Folge der Sünde vorzugsweise im Neid und in der Bosheit zur Erscheinung kommt, so kann man auch sagen, daß die Eucharistie gegen diese vorzugsweise gerichtet sei[263].

d) Nur nebenbei ist sie auch gegen eine bestimmte Art der Sünde gerichtet, nämlich gegen die läßlichen Sünden, wenngleich hierin nicht ihr eigentlicher Zweck besteht[264]. Sofern sie aber auch diese hinwegnimmt, wird sie nicht selten als *medicina meliorativa* bezeichnet, da die läßlichen Sünden das geistige Verderben des Menschen zwar

260) Alex. Hales. l. l.: Ratione difficultatis standi in bono contra tentationes datur sacramentum eucharistiae. — Eucharistia est contra fragilitatem cadendi in malum — contra facilitatem amittendi bonum. — Thom. Aquin. l. l.: Eucharistia ordinatur contra labilitatem animi ad peccandum. — Durand. l. l. — Concil. Trident. Sess. XIII. cap. 2: antidotum, quo a peccatis mortalibus praeservemur. — Cat. Rom. P. II. c. 4. qu. 40.

261) Guil. Altiss. l. l. — Bonavent. l. l.

262) Alex. Hales. l. l.: Est poena in progrediente, quam accipit ex actualibus, scil. infirmitas ad recidivum. Et contra hanc indiget sacramento eucharistiae, quod est viaticum quotidianum, ut sustentetur homo in via.

263) Albert. M. l. l. — Bonavent. l. l. — Biel l. l. — Berthold von Chiemsee l. l.

264) Guil. Altiss. l. l. Expellit venialia, quae sunt occasio ruinae spiritualis. cf. tract. V. c. 1. — Albert. M. dist. 8. art. 1: Septima utilitas hujus sacramenti est diminutio venialium, licet non propter venialia sit principaliter institutum. — Thom. Aquin. sentt. lib. IV. dist. 12. qu. 2. art. 2: Virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem et hoc est proprius ejus effectus. Et quia ex fervore charitatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc, quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti virtute hujus sacramenti venialia delentur. — Durand. l. l. §. 5. — Concil. Trident. Sess. XIII. cap. II: antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis. — Cat. Roman. P. II. c. 4. qu. 40.

nicht selbst hervorrufen, aber doch veranlassen können, eine Beseitigung dieser also jedenfalls eine Verbesserung des Zustandes des Menschen ist[265]).

e) Ferner vereinigt sie den Menschen mit Christo, der sich in ihr selbst ihm zu essen und zu trinken darbietet und ihn gleichsam in sich verwandelt[266]). Eben dadurch erquickt und erfrischt[267]) sie ihn immer von Neuem auf seinem Wege nach der himmlischen Heimath (viaticum), und wirkt und fördert in ihm jegliche christliche Tugend, insbesondere die Liebe[268]). Aus diesem Grunde wird ihr auch der Name einer *medicina curativa* zugetheilt[269]).

f) Endlich können durch die Eucharistie überhaupt alle, nicht bloß geistliche, sondern auch zeitliche, Uebel abgewendet und dagegen allerlei, geistliche und zeitliche, Güter ihm zugetheilt werden, da das in ihr dargebrachte Opfer den Zorn Gottes beschwichtigt und ihn geneigt macht, in jeder Weise dem Menschen seine Gnade zuzuwenden, ja nicht bloß dem, welcher das Sakrament empfängt, sondern auch jedem Anderen, für welchen das Opfer dargebracht wird[270]).

4. Die Buße.

Durch die Taufe ist der Mensch zu einem Streiter Christi geworden, durch die Confirmation erhielt er die Kraft, sich als solchen

265) Guil. Altiss. l. l. — Bonavent. l. l.

266) Thom. Aqu. l. l. art. 1: Spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit. Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum apostolo: „Vivo ego jam non ego, vivit vero in me Christus.“ Et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum et restauratio deperditorum in remissionem venialium vel reparationem cujuscunque defectus praecedentis. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1: Eucharistia mutat suscipientem in susceptum, incorporat et unit et per hoc voluntatis inclinationem malam in bonam transformat. — Cat. Roman. P. II. c. 4. qu. 39: Quos usus corpori panis et vinum affert, eos omnes animae saluti et jucunditati, ac meliori quidem ac perfectiori ratione, eucharistiae sacramentum praebet. Neque enim hoc sacramentum in substantiam nostram, ut panis et vinum, mutatur, sed nos quodammodo in ejus naturam convertimur.

267) Cat. Rom. l. l. qu. 40: Uti corpus cibo naturali non conservatur modo, sed etiam augetur, gustusque novam quotidie ex eo voluptatem et suavitatem percipit, ita etiam sacrae eucharistiae cibus non solum animam sustentat, sed vires illi addit efficitque, ut spiritus divinarum rerum delectatione magis ac magis commoveatur.

268) Alex. Hales. l. l. — Albert. M. dist. 2. art. 1. — Thom. Aquin. Summ. qu. 65. art. 1. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. — Durand. dist. 2. qu. 2. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1. — Berthold von Chiemsee a. a. O. — Cat. Rom. l. l. c. 5. qu. 40.

269) Guil. Altiss. tr. 3. init.

270) Thom. Aquin. Sentt. lib. IV. dist. 12. qu. 2. art. 2: Eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium. — In quantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum, et ideo si eos dispositos inveniat,

zu bewähren, endlich durch die Eucharistie die Kraft, in diesem Kampfe auszuharren. Die genannten drei Sakramente stehen also in engerem Zusammenhange mit einander, indem eines das andere ergänzt, um dem Menschen möglich zu machen, dasselbe Ziel zu erreichen. Anders verhält es sich mit den übrigen Sakramenten, von denen wieder je zwei und zwei in engerem Zusammenhang mit einander stehen, auf der einen Seite die Buße und letzte Oelung, auf der anderen die Ordination und Ehe. Die beiden jetzt zunächst zu betrachtenden haben das Gemeinsame, daß sie eine durch Thatsünden eingetretene Störung in der Entwickelung des christlichen Lebens zur Voraussetzung haben.

Ungeachtet aller bisher dem Menschen zu Theil gewordenen Kräftigung ist es nämlich vermöge des in dem Menschen noch vorhandenen fomes peccati nicht nur möglich, sondern ein sogar häufig eintretender Fall, daß er sich nicht als Streiter Christi bewährt, indem er die ihm durch die früheren Sakramente gespendete Gnade nicht benutzt, so daß er, statt zu siegen, vielmehr von der Sünde, von Welt und Teufel verwundet und besiegt wird, daß er, statt vorwärts zu schreiten, vielmehr zurückschreitet. Darum hat Gott auch für diesen Fall ein Sakrament geordnet, damit die Gefallenen von ihrem Fall sich wieder erheben, die Verwundeten von ihren Wunden geheilt werden können. Dieses Sakra-

---

eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii, a quo omnis gratia in nos influxit, et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed in quantum gratiam contritionis eis impetrat. — Eucharistia, in quantum est sacramentum, non habet effectum poenae mortalis dimissionem, sed in quantum est sacrificium, accipit rationem satisfactionis, et secundum hoc in parte vel in toto poenam tollit, sicut et aliae satisfactiones secundum mensuram poenae debitae pro peccato et devotionis, qua sacramentum offertur, nec tamen semper virtute hujus sacramenti tota poena tollitur. — Durand. dist. 13. qu. 4. §. 5: In quantum hoc sacramentum est quoddam sacrificium deo acceptissimum, habet vim satisfactionis ad tollendum poenam debitam illi, pro quo offertur, sive sit pro peccato mortali sive veniali tam in vivis, quam in mortuis, nec illam totam semper tollit, sed quantum extendit se devotio ministri offerentis et virtus sacrificii secundum beneplacitum dei et dispositionem illius, pro quo offertur. Culpam autem mortalem non delet in suscipiente, sed potius multiplicat. In illo autem, pro quo offertur, valet ad dimissionem peccati mortalis non per modum sacramenti, quod solum prodest suscipienti, sed per modum sacrificii, quo ipsi venia impetratur, non immediate, sed mediante contritione, quia ex merito Christi et virtute hujus sacrificii et intentione ac devotione offerentis pro ipso praedictum sacrificium ipsi contrito impetratur quandoque. — Biel dist. 12. qu. 2. art. 2. concl. 1. — Concil. Trident. Sess. XXII. cap. 2. — Cat. Rom. P. II. c. 4. qu. 54. 63. — Mitunter wird der Eucharistie, sofern sie ein Opfer ist, geradezu dieselbe Kraft zugeschrieben, welche man dem Sakrament der Buße beilegte. Vergl. Cajetani opuscul. edit. Venet. 1543. tom. III. tr. IX. de missae sacrif. c. 6: Si qui inter christianos sunt egentes post baptisma remissione peccatorum, eucharistiae hostia prodesse potest illis ad remissionem peccatorum applicando efficaciam mortis Christi ad illos; non egentibus autem remissione peccatorum prodest ad vegetationem animae.

ment ist die Buße, welches eben darum *sacramentum regredientium* oder *resurgentium* oder *sanantium sua vulnera* genannt wird [271]).

Die Buße ist hiernach für alle diejenigen bestimmt, welche nach der Taufe in Todsünden verfallen und hierdurch der Taufgnade und überhaupt aller Gnade, die sie bisher erhalten, verlustig gegangen sind, und hat den Zweck, den Menschen von diesen Todsünden und ihren Folgen zu heilen [272]) (medicina curativa). Näher ist die Wirkung dieses Sakramentes folgende:

a) Vor Allem wird durch die Buße das in Folge der begangenen Todsünden in dem Menschen unwirksam gewordene Taufsakrament [273]) von Neuem lebendig gemacht, so daß der Mensch der Taufgnade, deren er verlustig gegangen war, in vollem Umfange wieder theilhaftig wird, was durch Vermittelung des Taufcharakters zu Stande kommt [274]), welcher ungeachtet des Falles in ihm zurückgeblieben war. Doch bedarf es, um dieser Wirkung theilhaftig zu werden, nicht nothwendig des äußeren Sakramentes der Buße, son-

271) Albert M. dist. 2. art. 1. — Bonavent. l. l. — Guil. Cadurc. l. l.

272) Alex. Hales. l. l. — Thom. Aquin. Summ. qu. 65. art. 1: Poenitentia ordinatur contra actuale peccatum post baptismum commissum. — Sentt. lib. IV. dist. 14. qu. 2. art. 1: Poenitentia secundum quod est novae legis sacramentum, gratia in ea datur ad defectum illum sanandum, contra quem inducta est, scilicet ad dimissionem culpae actualis. — Durand. dist. 14. qu. 5. §. 5. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 3. dub. 2: Baptismus non est iterabilis, homo vero frequenter iterat peccata actualia. Ideo necessaria sunt non solum baptismi tabula, sed et poenitentia, quae iterari potest, quoties peccatum iteratur. Et quoniam primum peccatum, in quo nascimur, est originale, contra quod ordinatus est baptismus, ideo baptismus ipse dicitur prima tabula post illud generale naufragium naufrago generi humano a misericordiarum patre concessa et ordinata, sequentia peccata sunt actualia, per quae similiter homo periclitatur, contra quae est ordinata poenitentia, ideo dicitur secunda tabula. Nec opus est tertia, quia poenitentia sufficit contra omnia actualia. — art. 1. not. 1: Cum dicitur: „Absolvo te a peccatis," omnia peccata includuntur, et ab omnibus absolvitur, si non ponit obicem. Unum enim peccatum mortale sine alio non remittitur. — Concil. Trident. Sess. VI. c. 14: Qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari poterunt, cum excitante deo per poenitentiae sacramentum merito Christi amissam gratiam recuperare procuraverint. Hic enim justificationis modus est lapsi reparatio, quam secundam post naufragium deperditae gratiae tabulam sancti patres apte nuncuparunt. Etenim pro iis, qui post baptismum in peccata labuntur, Christus Jesus sacramentum instituit poenitentiae. — Sess. XIV. cap. 1. 2. — Cat. Roman. P. II. c. 5. qu. 9. 10. 17.

273) Thom. Aqu. Sentt. lib. IV. dist. 22. qu. 2. art. 1: In eo, qui post baptismum mortaliter peccat, spiritualis vitae firmitas tollitur, quia gratia et charitas tolluntur. Sed tamen adhuc spiritualis vita manet in radice sui, scil. in fidei sacramento, sicut in eo, qui infirmatur perniciose, adhuc manet radix vitae in corde.

274) Thom. Aquin. dist. 4. qu. 3. art. 2.

275) Guil. Altiss. tr. 6. c. 2. qu. 2. — c. 8. qu. 2: Deus inchoat solutionem dimittendo culpam et poenam aeternam, sacerdos vero consummat dimittendo aliquid de poena ex vi clavium per impositionem manuum. — Non evolabit poeni-

dern nur des inneren Aktes einer wahren Reue, welche der Regel nach dem Empfang des äußeren Bußsakramentes schon vorangeht.

b) Dagegen können die nach der Taufe begangenen Todsünden selbst sammt den unmittelbar an sie geknüpften Folgen nur durch das Bußsakrament selbst getilgt werden. Letzteres hebt nämlich α. die gesammte Schuld auf, welche der Mensch sich durch diese Todsünden zugezogen hatte, und stellt die verlorene Gerechtigkeit wieder her. Nicht minder tilgt dasselbe β. die ewigen Strafen dieser Todsünden, oder verwandelt dieselben in zeitliche. Dagegen werden γ. die zeitlichen Strafen jener Sünden nur zum Theil durch die Buße erlassen, während der übrige Theil von dem Sünder selbst abgebüßt werden muß[275]).

c) Ferner bewirkt die Buße, daß die vor dem Fall erworbenen Verdienste des Menschen, welche durch den Fall ihre Kraft verloren hatten, wieder lebendig werden, so daß um dieser willen der Mensch nun auch wieder ein Anrecht zur ewigen Seligkeit hat[276]).

---

tens illa completa, immo faciet residuum in purgatorio. Non enim sacerdos penitus consummat solutionem, sed in parte consummat. — Albert. M. dist. 17. art. 1. dist. 18. art. 7. — Thom. Aquin. dist. 18. qu. 1. art. 4: Virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens vel etiam in actu se exercens. — Illi, qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur, ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium augetur gratia et poena remittitur temporalis, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem, non tamen totus, sicut in baptismo, sed pars ejus. — Ex vi clavium, quae operatur in sacramento poenitentiae non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit. Nec solum a poena illa, quam habet et suscipit ab ea poenitens in confitendo, sed etiam de illa poena, quae in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus a purgatorio puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet. — Non remittit poenam totam temporalem, sed partem, et ideo adhuc manet obligatus ad poenam satisfactoriam. — Illud residuum poenae, ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem. — Durand. dist. 14. qu. 5. §. 5. 9. — dist. 18. qu. 2. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 2. concl. 4—6. — Cat. Rom. l. l.

276) Thom. Aquin. dist. 14. qu. 2. art. 3. Opera in charitate facta, etsi transeant actu, manent tamen quantum ad meritum in dei acceptatione, et secundum quod sic manent, habent efficaciam, quantum in ipsis est, inducendi facientem ad vitam aeternam, et sic dicuntur viva manere. Sed quod hunc effectum in peccatore non habeant, est per accidens propter peccatum, quod facit peccatorem indispositum ad percipiendum effectum praecedentium meritorum. — Ideo remota indispositione a peccatore per poenitentiam opera illa praecedentia effectum suum in ipso iterum habere incipiunt et secundum hoc vivificari dicuntur. — Durand. dist. 14. qu. 5. §. 6: Mortificata dicuntur opera, quae sunt ex charitate, quae est principium vitae, sed per meritum non possunt efficaciter perducere ad vitam gloriae propter impedimentum peccati supervenientis, vivificatur autem, quando impedimentum mortificans ea amovetur, et hoc est peccatum mortale sequens, cum quo nullus venire potest ad vitam gloriae. — Sed per poenitentiam amovetur peccatum mortale, quod mortificat praecedens opus meritorium. Ergo per poenitentiam vivificatur opus mortificatum prius.

d) Endlich wirkt die Buße auch positive Gnade, indem sie dem, welcher nur mit ungenügender Vorbereitung das Sakrament empfängt, diesen Mangel ersetzt, die attritio zur contritio macht [277]), dem aber, welcher mit vollkommen genügender Vorbereitung (mit contritio) an dasselbe herantritt, die Kraft der contritio in ihm seiende positive Gnade vermehrt [278]), den Menschen aber in die innigste Gemeinschaft mit Gott versetzt, ihm das Gefühl des Friedens mit Gott und innerer Seligkeit schafft [279]), und allerlei Tugenden in ihm hervorruft [280]).

Da die Sünde der Rückfälligen vorzugsweise in der Genußsucht (gula) zur Erscheinung kommt, wurde nicht selten gesagt, daß die Buße vorzugsweise gegen diese Sünde gerichtet sei [281]), während von den einzelnen Tugenden die Gerechtigkeit als diejenige genannt wurde, welche durch sie mitgetheilt und gefördert werde [282]).

5. Die letzte Oelung.

Ist die Taufe das Sakrament der in den Kampf für die Sache Christi Eintretenden, so ist die letzte Oelung das für die den Kampfplatz Verlassenden bestimmte (sacramentum egredientium, exeuntium et emeritorum [283]). Mit jenem beginnt der Mensch die christliche Laufbahn, mit diesem schließt er sie (sacramentum *extremae* unctionis), indem dieses die Bestimmung hat, dem Menschen, welcher dieses Leben zu verlassen im Begriff ist, den Uebergang aus diesem in jenes

277) Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 14. membr. 2. art. 1. §. 3. qu. 17. membr. 5. art. 4. — Guil. Paris. de sacram. poenit. c. IV. (Opp. Paris. 1674. T. I. p. 462). — Thom. Aquin. dist. 18. qu. 1. art. 3. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 17. P. II. art. 1. qu. 4: Haec autem dispositio attritio est, quae frequenter ob confessionem super adjunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio sive ut ad ipsam contritio subsequatur. — Durand. dist. 18. qu. 2: Attritio, quae superveniente sacramento virtute clavium efficitur sufficiens. — Dunc. Scot. dist. 14. qu. 4. §. 6.

278) Biel dist. 14. qu. 2. art. 2. concl. 5: Quamvis regulariter per contritionem praeviam peccatum dimittitur et gratia prima justificans confertur ante susceptionem sacramenti poenitentiae, ipsum tamen sacramentum semper est efficax signum gratiae per sacramentum confitenti non ficto collatae, quia — non ficte accedenti ad poenitentiae sacramentum confertur gratia priori per contritionem collatae addita. Nam omne sacramentum digne acceptum — si gratiam in subjecto invenit, auget. Quandoque per contritionem praeviam tota poena dimittitur, si fuerit perfectissima, et tunc nihil remanet per sacramentum remittendum, in quo casu, licet sacramentum poenitentiae non remittat poenam neque culpam, non tamen frustra suscipitur, quia augmentat gratiam et liberat ab obligatione praecepti et confessione.

279) Guil. Altiss. tr. VI. c. 2. qu. 2. — Cat. Roman. P. II. c. 5. qu. 17: Poenitentiae omnis in eo vis est, ut nos in dei gratiam restituat cum eoque summa amicitia conjungat. Hanc vero reconciliationem interdum in hominibus piis, qui hoc sacramentum sancte et religiose percipiunt maxima conscientiae pax et tranquillitas cum summa spiritus jucunditate consequi solet.

280) Thom. Aquin. dist. 14. qu. 2. art. 2: Gratia et virtutes in animam causantur ex influentia divini luminis, quae quidem influentia impeditur per pec-

zu erleichtern und für jenes tüchtig zu machen (hominem paratum reddit ad finalem gloriam)[284]. Wenn in dieser Hinsicht die letzte Oelung der Taufe entgegengesetzt ist, so kann man mit gleichem Rechte sagen, daß sie in gewisser Hinsicht auch zur Confirmation einen Gegensatz bilde. Denn während diese das Sakrament der Starken, der christlichen Helden ist (sacramentum robustorum), ist jene recht eigentlich das Sakrament der Schwachen und Kranken[285] (*sacramentum infirmorum*). Dagegen hat sie mit der Buße gemein, daß sie Thatsünden[286], mit der Eucharistie, daß sie auch die Folgen der Thatsünden zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und beide in einem gewissen Maße zu tilgen die Bestimmung hat.

In der näheren Bestimmung der Wirkung der letzten Oelung waren die Scholastiker nicht ganz einig. Zwar stimmten Alle darin überein, daß dieselbe, wie sie Thatsünden zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe, so auch gegen solche und deren Folgen gerichtet sei, ferner: daß sie dem Menschen Gnade mittheile, um den letzten Kampf gegen den Teufel, der durch Erinnerung an die begangenen Sünden den Ausgang des Menschen aus diesem Leben zu erschweren suche, zu erleichtern[287], endlich auch darin, daß sie, wenn es dem Menschen zuträglich sei, die körperliche Gesundheit herstelle oder wenigstens die

---

catum, quod animam a deo avertit, sicut nubes interposita inter nos et solem radium ejus a nobis prohibet. Et quia per poenitentiam peccata dimittuntur, ideo, sicut ventus auferens nubem nobis lumen solis restituit, ita poenitentia tanquam removens prohibens gratiam gratum facientem et omnes virtutes nobis restituit.

281) Albert. M. dist. 2. art. 1. — Berthold von Chiemsee a. a. O.

282) Siehe oben Anmerk. 212.

283) De caerimoniis, sacram. offic. et observat. eccles. lib. I. c. 12. — Guil. Altissiod. tr. 7. qu. 1. — Albert. M. dist. 2. art. 1. — Bonavent. Compend. theol. verit. lib. VI. c. 5. — Guil. Cadurc. l. l.

284) Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1. — Sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 1: Hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 6. qu. 1: Deus, ut ex hac mortali vita decedentes expeditiorem ad caelum viam haberemus, extremae unctionis sacramentum instituit.

285) Biel dist. 23. qu. 1. art. 2. concl. 6: Sicut in sacramento confirmationis augetur gratia et datur gratia sacramentalis ad robur, ad confitendum fidem Christi etc. perseveranter et constanter in mundo, ita hic datur gratia ad robur exituro contra diabolum et omnes mentis dejectiones potentes venire ex peccatorum commissorum recordatione, ne desperet in domino, sed ejus gratia sacramentali adjutus constans permaneat in fide catholica cum spe certa futurae retributionis et remissionis peccatorum Christi merito. Item orante pro eo ecclesia consequitur auxilium sanctorum et remissionem poenarum etc. Videtur esse magna similitudo hujus sacramenti ad sacramentum confirmationis, quod est robustorum, illud infirmorum.

286) Siehe oben S. 330. 333.

287) Biel l. l. concl. 7: Hoc sacramentum est exituro medicamentum salubre resistendi tentatori diabolo, qui tunc plurimum ejus insidiatur calcaneo. Cum

körperliche Schwäche erleichtere[288]). Dagegen war man 1. darin uneinig, worauf dieses Sakrament vorzugsweise gerichtet sei, ob auf die Herstellung der körperlichen oder auf die der geistigen Gesundheit, 2. welcher geistige Mangel es eigentlich sei, der durch dasselbe gehoben werden solle. Was den ersteren dieser beiden Punkte betrifft, so urtheilten die Einen, wie Wilhelm von Auxerre[289]) und Wikliffe[290]), mit den Lehrern der älteren Kirche, daß die Herstellung der körperlichen Gesundheit Hauptzweck dieses Sakramentes sei, die auf den Geist sich beziehende Wirkung dagegen nur nebenher gehe, wenn auch thatsächlich die Erreichung jenes Hauptzweckes durch das Sakrament nicht ebenso sicher herbeigeführt werde, als die des Nebenzweckes, sondern nur dann, wenn es dem Menschen dienlich sei, während die bei Weitem meisten Scholastiker umgekehrt die geistige Wirkung für die durch Einsetzung dieses Sakramentes vorzugsweise beabsichtigte erklärten[291]), wofür sie sich besonders darauf beriefen, daß die geistige Wirkung bei würdigem Empfange dieses Sakramentes immer eintrete, die körperliche dagegen nur ausnahmsweise. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so bestimmte man den geistigen Mangel, gegen welchen die letzte Oelung eingesetzt sei, näher in dreifacher Weise.

a) Die Einen sprachen sich ganz allgemein aus, indem sie die

---

enim homo naturaliter diligat corpus suum, ideo tunc plus sibi timet, cum verisimiliter cognoscit sibi de propinquo imminere multifariam poenam propter peccata praeterita, quae forte cogitat non esse sufficienter detestata. Occurrunt denique homini morituro visiones horribiles. Ideo necesse est ei, ut quasi pugil inungatur contra daemonem tunc plurimum infestum, sicut confirmandus inungitur contra mundum. — Concil. Trident. Sess. XIV. de sacram. extr. unct. prooem.: Clementissimus redemptor noster, qui servis suis quovis tempore voluit de salutaribus remediis adversus omnia omnium hostium tela esse prospectum, quemadmodum auxilia maxima in sacramentis aliis praeparavit, quibus Christiani conservare se integros, dum viverent, ab omni graviori spiritus incommodo possint, ita extremae unctionis sacramento finem vitae tamquam firmissimo quodam praesidio munivit. Nam etsi adversarius noster occasiones per omnem vitam quaerat et captet, ut devorare animas nostras quoquo modo possit, nullum tamen tempus est, quo vehementius ille omnes suae versutiae nervos intendat ad perdendos nos penitus, et a fiducia etiam, si possit, divinae misericordiae deturbandos, quam cum impendere nobis exitum vitae prospicit. — Cat. Roman. P. II. c. 6. qu. 14.

288) Guil. Altiss. tr. VII. qu. 1: Digne suscipiens salutem corporalem non semper consequitur, quia non semper utilis est. — Alex. Hales. qu. 8 membr. 7. art. 2. — Albert. M. dist. 23. art. 2: extrema unctio, si expedit, alleviationem fert corporis infirmitati. — Thom. Aqu. dist. 23. qu. 1. art. 1: Ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spiritualem sanationem, et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis. — Durand. dist. 23. qu. 1. §. 11. — Concil. Florent. l. l. — Biel dist. 23. qu. 1. art. 2. concl. 7. — Conc. Trident. l. l. cap. 2. — Cat. Rom. l. l.

289) Lib. IV. tr. 7. qu. 1: Principalis et proprius effectus hujus sacramenti sanatio est corporalis, sed dignissimus effectus est remissio peccatorum.

Sünde überhaupt als das bezeichneten, dessen Vergebung durch das Sakrament herbeigeführt werden solle. So hatten sich, wie früher gezeigt worden ist, die älteren Kirchenlehrer in der Regel ausgesprochen, wie Halitgar, Rabanus Maurus, die Concile zu Chalons (a. 813), zu Aachen (a. 836), zu Pavia (a. 850), Gottfried von Vendome, Hugo von St. Victor, Abälard, Bernhard, Peter von Clugny, und auch noch Petrus Lombardus. Seitdem befriedigte diese Bestimmung als zu allgemein die meisten Kirchenlehrer nicht mehr. Doch waren es noch immer wenigstens Einzelne, welche bei ihr beharrten, wie Wilhelm von Auxerre[292]), das Concil zu Florenz[293]), Gabriel Biel[294]) und Johann Eck[295]).

b) Andere meinten, daß die letzte Oelung hinsichtlich ihrer Wirkung der Taufe und Buße coordinirt sei, sofern sie gleich diesen gegen eine besondere Art der Sünde gerichtet sei. Während nämlich die Taufe bestimmt sei, die Erbsünde, die Buße die nach der Taufe begangenen Todsünden aufzuheben, habe die letzte Oelung die läßlichen Sünden zu ihrem Gegensatze, nämlich alle diejenigen unter den letzteren, welche, wenn der Mensch im Begriff sei, dieses Leben zu verlassen, noch unvergeben sich in ihm vorfinden[296]) (medicina curativa). Doch wurde von Anderen dagegen eingewendet, daß die Buße zur Vergebung der läßlichen Sünde ausreiche, wie denn überhaupt alle Sakramente nebenbei auch zur Vergebung dieser Sünden dienen, daß es aber

---

290) Dialog. IV. c. 25.

291) Albert. M. l. l. art. 1. — Thom. Aqu. dist. 23. qu. 1. art. 2. qu. 2. art. 2. — Durand. l. l.

292) Tract. VII. qu. 1.

293) L. l.: Effectus est mentis sanatio.

294) L. l. concl. 6.

295) Loc. theol. ed. Colon. a. 1600. p. 118. — Ebenso urtheilt auch die griechische Kirche.

296) Alex. Hales. l. l.: Ratione venialis peccati principaliter data unctio extrema. — Bonavent. Comp. theol. verit. lib. VI. c. 5. sentt. lib. IV. dist. 23. art. 1. qu. 1. — Scot. Op. Paris. dist. 23. qu. un.: Congruum est instituere tale signum ad illum effectum (sc. remissionem peccatorum venialium) significandum. Cum enim de lege communi non oporteat venialia deleri per poenitentiam sacramentum, quia poenitentia est secunda tabula post naufragium ordinata in remedium contra naufragos et peccatum mortale, quod submergit, et non necessario contra illos, qui sunt intra navem ecclesiae et navem charitatis, quia illi, etsi habent peccata venialia, possunt salvari sine poenitentia; cum autem non possit homo esse gloriosus nec intrare beatitudinem, cum habeat venialia, quae retardant eum a gloria, quia nullus potest simul esse miser et beatus, congruum fuit, deum, qui nunquam reliquit hominem sine aliquo remedio ad salutem, ordinare aliquod sacramentum, quod efficaciter et de proximo et plene significaret in suscipiente ipsam remissionem finalem omnium peccatorum venialium, per quam introduceretur ad salutem incorruptibilem vitae aeternae. — Durand. dist. 23. qu. 1. Letzterer sucht auch die Art, in welcher durch die letzte Oelung die läßlichen Sünden getilgt werden, zu bestimmen. Vergl. §. 10: Hoc modo operatur extrema

eines besonderen Sakramentes gegen dieselben überhaupt nicht bedürfe, da es andere Mittel genug gebe, um dieselben zu tilgen[297]).

c) Endlich noch Andere, wie Albert der Große und Thomas Aquin betrachteten die letzte Oelung als das Sakrament, welches dazu bestimmt sei, die Wirkung der Buße zu ergänzen und zu vollenden[298]). Wenn nämlich gleich durch die Buße die in dem Menschen vorhandenen Todsünden völlig getilgt und der Stand der Gnade wieder hergestellt werde, so bleibe doch von den Todsünden, ebenso wie von der durch die Taufe getilgten Erbsünde, noch eine gewisse geistliche Schwäche, eine Mattigkeit und Untüchtigkeit zum Guten als Rest zurück. Durch jene beiden Sakramente sei die Krankheit selbst zwar geheilt worden. Deßhalb befinde sich aber der Mensch kraft jener beiden noch nicht wieder in voller geistiger Rüstigkeit, Gesundheit und Frische,

---

unctio ad dimissionem peccati venialis, quia per eam datur digne suscipienti quaedam spiritualis hilaritas mentis, non quidem contra illam debilitatem vel difficultatem ad bonum nobis innatam, ut alii dicunt, sed contra oppressionem, quam infirmus tunc patitur tum debilitate corporis tum ex memoria peccatorum praecedentium, propter quae posset facilius in desperationem cadere, quam hilaritatem mentis forte vocat beatus Jacobus alleviationem, cum dicit: „et alleviabit eum dominus." Ad hanc autem sequitur conversio mentis in deum et generalis displicentia omnium delictorum, quae sufficit ad deletionem peccatorum venialium. — Et sic primus effectus hujus sacramenti est exhilaratio mentis, sed non principalis néc principalitér intentus, quia ille est remissio peccatorum venialium, quoad culpam vel quoad poenam in toto vel in parte. — Cf. Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

297) Thom. Aqu. dist. 2. qu. 2. art. 1: Poenitentia purgativa est universaliter omnis peccati actualis, mortalis et venialis. Unde ad hoc non oportebat aliquod sacramentum institui. — Et ideo dicendum, quod contra veniale non órdinatur aliquod sacramentum ad curationem ipsius principaliter institutum, quamvis ex consequenti multa sacramenta contra venialia valeant. Veniale enim et culpa est et dispositio ad culpam, imperfectam tamen rationem habens culpae, ita quod gratiam non excludit, et ideo, in quantum culpa est, potest tolli per omnia sacramenta, quae contra culpam tollendam ordinantur; in quantum vero est dispositio ad culpam ex ablata mortali culpa remanens, potest tolli etiam per sacramenta illa, quae contra poenam ex culpa relicta et ad culpam inclinantem ordinantur. Cf. Summ. qu. 88. art. 3: Ad remissionem venialis peccati non requiritur novae gratiae infusio, sed sufficit aliquis actus procedens ex gratia, quo aliquis detestetur peccatum veniale vel explicite vel saltem implicite: sicut cum aliquis ferventer movetur in deum. — Et ideo triplici ratione aliqua causant remissionem venialium peccatorum. Uno modo in quantum in eis infunditur gratia, quia per infusionem gratiae tolluntur venialia peccata; et hoc modo per eucharistiam et extremam unctionem et universaliter per omnia sacramenta novae legis, in quibus confertur gratia, peccata venialia remittuntur; secundo, in quantum sunt cum aliquo motu detestationis peccatorum; et hoc modo confessio generalis, tunsio pectoris et oratio dominica operantur ad remissionem venialium peccatorum; nam in oratione dominica petimus „dimitte nobis debita nostra;" tertio modo, in quantum sunt cum aliquo motu reverentiae in deum et ad res divinas, et hoc modo benedictio episcopalis, aspersio aquae benedictae, quaelibet sacramentalis unctio, oratio in ecclesia dedicata et si aliqua alia sunt hujusmodi, operantur ad remissionem venialium peccatorum.

um alle Thätigkeiten, wie sie einem Gesunden zukommen, übernehmen zu können. Die letzte Oelung nun sei dazu bestimmt, jenen Rest der Sünde zu tilgen, und dadurch die völlige geistige Gesundheit und Frische wieder herzustellen[299].

Das Concil von Trient und der römische Katechismus fanden hiernach einander widersprechende Ansichten über die Wirkung der letzten Oelung vor, und derselbe Widerspruch zeigt sich auch in ihren eigenen Bestimmungen, sofern sich das Concil selbst für eine andere Ansicht entschied, als der Katechismus, jenes mit Thomas die Aufhebung der Ueberreste der Sünde[300]), dieser die Tilgung der läßlichen Sünden[301]) als das nannte, wozu das Sakrament vorzugsweise bestimmt sei.

Was die einzelnen Sünden betrifft, so ist nach der herrschenden

---

298) So auch Guil. Altissiod. tr. VII. qu. 1: Per extremam unctionem fit completio remissionis peccatorum. — Extrema unctio est sacramentum institutum ad consummationem poenitentiae, ut quod in poenitentia dimissum non est, in extrema unctione dimittatur. — Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 2: Poenitentia inchoat sanationem, extrema unctio consummat. — Concil. Trident. l. l.: Sacramentum extremae unctionis non modo poenitentiae, sed et totius christianae vitae, quae perpetua poenitentia esse debet, consummativum existimatum est a patribus.

299) Albert. M. dist. 23. art. 1: Illud sacramentum est ordinatum contra morbum specialem peccati, contra quem nullum aliud specialiter ordinatur, etsi secundario aliud possit cooperari. Est autem ille morbus reliquiae infirmitatis spiritualis ex originali et actuali remanentis. Cf. art. 14. — Thom. Aquin. Sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 1. art. 2: Principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati, ut, sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio, ita et extrema unctio sit quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem, et ita hoc sacramentum non datur contra defectus, quibus spiritualis vita tollitur, scil. peccatum originale et mortale, sed contra illos defectus, quibus homo spiritualiter infirmatur, ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae et gloriae, et hic defectus nihil est aliud, quam quaedam debilitas et ineptitudo, quae in nobis relinquitur ex peccato actuali et originali, et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti, si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale quoad culpam, tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de eucharistia et confirmatione supra dictum est. Et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur dicens: „Si in peccatis sit, dimittuntur ei quoad culpam." Non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit. Sed semper remittit quoad debilitatem praedictam, quam quidam reliquias peccati dicunt. — Summ. qu. 65. art. 1. Est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium, et loco hujus in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. — Extrema unctio ordinatur contra reliquias peccatorum, quae scil. non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae aut ex negligentia aut ex ignorantia.

300) L. l. c. 2: Res hujus sacramenti gratia est Spiritus s.; cujus unctio delicta, si qua sint adhuc expianda, ac peccati reliquias abstergit et aegroti animam alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando etc.

301) L. l.: Docebunt pastores, hoc sacramento gratiam tribui, quae peccata

Lehre der Scholastik die letzte Oelung gegen den Zorn[302]), nach Anderen gegen die Trägheit[303]) gerichtet. Von den einzelnen Tugenden aber ist es nach Einigen die Tapferkeit[304]), nach Anderen die Geduld[305]), nach den Meisten die Hoffnung[306]), welche durch sie unterstützt wird.

6. Die Ordination.

Wenn die bisher besprochenen Sakramente bestimmt waren, die einzelnen Menschen in den verschiedenen Stadien ihres Lebens je nach der Verschiedenheit der mit diesen Stadien eintretenden Bedürfnisse zu heilen und zu vollenden, die Taufe und Confirmation nämlich für den Anfang, die letzte Oelung für das Ende des Lebens, die Eucharistie und Buße für die in der Mitte liegende Zeit, haben dagegen die beiden noch übrigen Sakramente eine wesentlich andere Bestimmung. Sie sind nämlich nicht etwas für den Einzelnen, sondern nur für das Ganze der Kirche Nothwendiges, daher denn auch nicht alle Einzelnen, sondern nur Manche diese beiden Sakramente empfangen (darum sacramenta particularia genannt, während die früheren als generalia bezeichnet werden)[307]).

Was zunächst die Ordination betrifft, so ergibt sich ihre Nothwendigkeit einmal daraus, daß die christliche Gemeinschaft hinsichtlich der Zahl ihrer Glieder bis zum Ende der christlichen Entwickelung noch immer eine unvollständige ist und daher der Vermehrung ihrer Glieder bedarf, andererseits daraus, daß dieselbe, wie jede Gemeinschaft, einer einheitlichen Leitung und Regierung und der Pflege ihrer einzelnen Glieder bedarf. Wie das bürgerliche Gemeinwesen, der Staat, der Fürsten und Obrigkeiten bedarf, welche das Ganze regieren, und für

---

et imprimis quidem leviora et, ut communi nomine appellantur, venialia remittit. Exitiales enim culpae poenitentiae sacramento tolluntur. Neque enim hoc sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est, sed baptismus tantum et poenitentia vi sua hoc efficiunt. Altera est sacrae unctionis utilitas, quod animam a languore et infirmitate, quam ex peccatis contraxit, et a ceteris omnibus peccati reliquiis liberat. — Dagegen wird c. 1. qu. 12. gesagt: Extrema unctione peccatorum reliquiae tolluntur et animi virtutes recreantur.

302) Albert. M. dist. 2. art. 1.

303) Berthold von Chiemsee a. a. O. §. 9.

304) Alex. Hales. qu. 8. membr. 7. art. 2.

305) Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 5. — Berthold von Chiemsee a. a. O.

306) Albert. M. l. l. — Thom. Aquin. Summ. qu. 65. art. 1. — Durand. dist. 2. qu. 2. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

307) De caerimon., sacram., offic. et observationibus eccl. lib. I. c. 12.

308) Alex. Hales. l. l.: Sacramentum ordinis requiritur ad multiplicationem spiritualem. — Bonavent. l. l. c. 36: Ordo pertinet ad generationem spiritualem.

das Wohl aller Einzelnen sorgen, ebenso auch der Gottesstaat auf Erden. Wie bei den gewöhnlichen Kriegen Führer und Feldherren unentbehrlich sind, ebenso auch bei dem Kampfe, welcher für die Sache Gottes geführt wird. Die Ordination ist nun das Sakrament, welches die Bestimmung hat, einmal für die Vermehrung der Glieder der Kirche zu sorgen (ordinatur ad multiplicationem spiritualem)[308], andererseits ihr immer von Neuem die nöthigen Führer und Leiter zu geben (sacramentum ducum oder ministrantium)[309] und somit der Unordnung in der Kirche entgegenzuwirken[310]. Da nun dieser Zweck nur durch etwas Doppeltes erreicht werden kann, einmal durch Verwaltung der Sakramente, welche ja vorzugsweise dazu bestimmt sind, das christliche Leben zu wecken, zu erhalten, zu nähren und zu vollenden, sodann durch angemessene Belehrung und Pflege, so ist klar, daß das Sakrament der Ordination bei näherer Betrachtung einen doppelten Hauptzweck hat, nämlich die Kirche 1. mit solchen Personen zu versorgen, welche die Fähigkeit und das Recht haben, die Sakramente zu verwalten[311], 2. zugleich mit solchen, welche von oben erleuchtet und mit höheren Kräften ausgerüstet die Einzelnen zu belehren und zu pflegen und so der in der Menge herrschenden geistlichen Unwissenheit entgegenzuwirken im Stande sind[312]. Um die Erreichung des ersteren dieser Zwecke herbeizuführen, ist vorzugsweise der Charakter, um den zweiten die Gnadenwirkung der Ordination bestimmt. Da aber die Erreichung des ersten Zweckes das bei Weitem Wichtigere ist, so ist klar, daß die Hauptwirkung bei diesem Sakramente nicht, wie bei den übrigen, in der Gnadenwirkung, sondern im Charakter besteht[313].

---

309) Albert. M. l. l. — Bonavent. l. l. c. 5. — Biel l. l.: Per ordinem communitas accipit multiplicationem ministrorum ecclesiae ad totius corporis regimen. — Thom. Aqu. Summ. qu. 65. art. 1: Perficitur homo in ordine ad totam communitatem uno modo per hoc, quod accipit potestatem regendi multitudinem et exercendi actus publicos. Et loco hujus in spirituali vita est sacramentum ordinis.

310) Thom. Aqu. Summ. l. l.: Ordo ordinatur contra dissolutionem multitudinis.

311) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 24. qu. 1. art. 2: Sicut in baptismo, per quem homo fit susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem. — Scot. Op. Paris. dist. 24. qu. un. schol. 3. — Durand. dist. 24. qu. 1. §. 8: Per ordinem efficitur homo dispensator sacramentorum, per quae confertur spiritualis gratia et sanitas. — Cat. Roman. P. II. c. 1. qu. 12: Ordine publica sacramentorum ministeria perpetuo in ecclesia exercendi sacrasque omnes functiones exsequendi potestas traditur.

312) Cf. Biel dist. 24. qu. 1. art. 3. dub. 8.

313) Thom. Aqu. l. l. art. 1: Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. — Effectus proprius hujus sacramenti est character.

Zugleich kann nicht zweifelhaft sein, daß die Ordination, da sie vorzugsweise dazu bestimmt ist, eine Fähigkeit zum Handeln mitzutheilen [314]), mehr darauf berechnet ist, dem Ganzen der Kirche von Nutzen zu sein, als dem Einzelnen, dem sie zu Theil wird [315]).

Doch nützt die Ordination nicht bloß der Kirche als Ganzem, sondern auch dem Einzelnen, dem sie zu Theil wird. Denn a) sie theilt letzterem eine höhere Gnade mit, kraft welcher er im Stande ist, das ihm übertragene Amt in der rechten, seiner hervorragenden Stellung entsprechenden, Weise zu verwalten [316]), insbesondere eine höhere Einsicht und Klugheit [317]), um die ihm Untergebenen in der rechten Weise leiten und belehren zu können (medicina meliorativa) [318]); b) sie ist, wie alle Sakramente, für den Empfänger auch mit Vergebung der Sünden verbunden, wenn hierin auch nicht der eigentliche Zweck der Ordination besteht [319]). Von den einzelnen Sünden und Mängeln sind es aber insbesondere der Geiz [320]) und die Unwissenheit oder die Schwierigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden [321]), denen die Ordination entgegenwirkt.

7. Die Ehe.

Auch das Sakrament der Ehe wird vorzugsweise durch das Be-

---

314) Thom. Aqu. l. l. qu. 2. art. 1: Illa sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos, sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos.

315) Durand. dist. 24. qu. 1. §. 8: Sacramentum ordinis est spirituale medicamentum, non tamen illius, qui ordinem suscipit, quia jam debet esse sanus, sed communitatis. — Thom. Aqu. Sentt. lib. IV. dist. 24. qu. 1. art. 2: Ordo datur non in remedium unius personae, sed totius ecclesiae. Unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita, quod per susceptionem ordinis pellatur in suscipiente, sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendum ignorantiam in plebe. — Biel l. l. art. 1. not. 1: Ordo non confertur pro utilitate unius personae duntaxat, sed totius ecclesiae, et, ut communiter dicitur, datur contra defectum ignorantiae depellendae, non personae unius, sed totius ecclesiae, quam ordinatus habet sua doctrina illuminare. Ideo ordinatus tanta indiget gratia, quanta sibi necessaria est etiam pro aliorum salutifera eruditione. Sicuti ergo apostolis etiam pro utilitate ecclesiae data fuit gratia spiritus sancti, ita ordinatis. — art. 3. dub. 8: Cur in hoc sacramento plus, quam in aliis totuplex gratia et character confertur? — In digna actuum ordinis ecclesiastici executione tota salus et devotio fidelium pendet et subsistit ad propellendum impediens et habendum conducens et necessarium ad salutem; si quidem per ecclesiae hierarchas omnis ignorantiae nebula propellitur, veritas aperitur, mysteria panduntur, sacramenta conficiuntur et ministrantur. Datur enim gratia in hoc sacramento non solum pro suscipientis justificatione, sed totius ecclesiae utilitate, ut ministri ea, quae sunt ordinis digne exequi possint. — Cat. Rom. P. II. c. 7. qu. 28: Ordinis sacramentum maxime ad ecclesiae utilitatem et pulchritudinem spectat.

316) Thom. Aquin. l. l. Confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora reddantur idonei. — Scot. l. l.: Isti effectui (sc. characteri) semper conjungitur, quantum est ex vi sacramenti, effectus ultimus et principaliter intentus, scil. gratia invisibilis gratum faciens ac disponens ad congrue et digne exequendum actum convenientem tali gradui in ecclesia circa

dürfniß des Ganzen der Kirche nothwendig gemacht. Diese Nothwendigkeit liegt ebenfalls darin, daß die Vollzahl der Glieder, welche die ewige Seligkeit erlangen, und hier auf Erden den Kampf für die Sache Christi führen sollen, noch nicht erreicht ist. Wenn nun diesem Mangel abzuhelfen zunächst und unmittelbar das Sakrament der Ordination bestimmt war, sofern nur dieses die Fähigkeit mittheilt, neue Glieder mittels der Verwaltung der Sakramente in die Kirche aufzunehmen und für den Kampf, den sie für die Sache Christi zu führen haben, tüchtig zu machen, so dient doch mittelbar demselben Zwecke auch das Sakrament der Ehe, sofern durch dasselbe dem Menschen das natürliche Dasein gegeben[322]) und dadurch die Bedingung erfüllt wird, unter der allein eine Vermehrung der Glieder der Kirche und eine Ergänzung der Zahl der den Kampf Christi führenden Krieger möglich ist (sacramentum novos milites introducentium)[323]). Es geht hieraus hervor, daß die Mittheilung von Gnade zunächst nicht im Zwecke dieses Sakramentes liegt. Vielmehr ist der eigentliche Zweck desselben die Naturbedingung zu erfüllen, unter der der Vollzahl der Menschen durch die übrigen Sakramente die ihnen zum Heil nothwendige Gnade zu Theil werden kann[324]).

---

eucharistiam consecrandam. — Biel l. l. art. 1. not. 1. — Conc. Florent. l. l.: Effectus est augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. — Cat. Roman. P. II. c. 7. qu. 28: Constat, ordinis sacramentum in ejus quoque anima, qui sacris initiatur, sanctificationis gratiam efficere, qua idoneus habilisque ad recte munus suum fungendum sacramentaque administranda reddatur.

317) Vergl. Anm. 212.

318) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 2. init.: Medicina spiritualis tantum meliorativa est sacramentum ordinis, in quo melioratur gratia et augmentatur. — Bonavent. l. l.

319) Thom. Aqu. dist. 7. qu. 2. art. 2.: Quaedam est sanctificatio, quae est communis omnibus sacramentis sc. emundatio a peccato vel a reliquiis peccati. — Summ. qu. 88. art. 3.

320) Albert. M. dist. 2. art. 1. — Berthold von Chiemsee a. a. O.

321) Alex. Hales. l. l. — Bonavent. l. l. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

322) Alex. Hales. l. l.: Requiritur quoad multiplicationem carnalem sacramentum matrimonii. — Bonavent. l. l. c. 36: Matrimonium pertinet ad generationem carnalem. — Thom. Aquin. Summ. l. l.: Matrimonium ordinatur contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1: Ad bonum communitatis requiritur multiplicatio partium communitatis quantum ad esse naturale, ne species humana deficiat per prolis propagationem. — Per matrimonium communitas accipit multiplicationem in esse naturae vel carnali. — Cat. Roman. P. II. c. 1. qu. 12: Postremo additur matrimonium, ut ex maris et feminae legitima et sancta conjunctione filii ad dei cultum et humani generis conservationem procreentur et religiose educentur.

323) Albert. M. dist. 2. art. 1: Numerus militum restituitur per matrimonium. — Bonavent. l. l. c. 5: Matrimonium est sacramentum novos milites introducentium.

324) Biel dist. 26. qu. 1. art. 1. not. 1: Matrimonium in officium propaga-

Doch wird die Ansicht derjenigen, welche lehrten, daß durch dieses Sakrament überhaupt nicht, wie durch die übrigen, Gnade mitgetheilt werde[325]), von der Mehrzahl der Scholastiker verworfen. Fraglich dagegen war, inwiefern man sagen könne, daß auch die Ehe eine Gnadenwirkung ausübe. Die Ansicht hierüber war eine doppelte. a) Die Einen meinten, daß die Ehe nicht sowohl positive Gnade mittheile, sondern nur die Bestimmung habe, zu verhüten, daß der Mensch durch seine sinnliche Lust zur Sünde fortgetrieben werde. Die Ehe sei daher wohl wie die übrigen Sakramente remedium contra peccatum, aber nicht ein sacramentum collativum, sondern nur conservativum gratiae, es sei nicht eine medicina curativa, sondern nur conservativa und praeservativa)[326]). b) Andere dagegen, wie Albert der Große[327]), Thomas Aquin[328]), Bonaventura[329]), Petrus de Pa-

---

tionis humanae naturae institutum est, sine quo homo non nasceretur nec alia suscipere posset sacramenta, si prius esse non haberet.

325) Thom. Aqu. dist. 26. qu. 2. art. 3: Quidam dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed tantum signum. — Durand. dist. 26. qu. 3. §. 12: Sacramentum aut confert gratiam non habenti nisi ponat obicem aut, si habet, auget eam. Sed matrimonium nullum istorum facit. — Guil. Cadurc. l. l. p. 718. XVIII: Licet matrimonium magnum sit in ecclesia sacramentum et prius quam alia sacramenta a deo fuerit in paradiso institutum, quia non tamen per hoc sacramentum confertur gratia, sed per alia sacramenta, et quia in ecclesia dei primum locum obtinent virgines, scilicet continentes, ultimum conjugati, ideo ultimo est de hoc sacramento videndum. — Vergl. oben Abschn. VI. S. 121. — Vergl. auch Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 27. art. 2. qu. 2: Voluerunt aliqui dicere, quod illud sacramentum nullam dat gratiam, et quod dicitur, quod sacramenta novae legis dant gratiam, dicunt intelligi de his, quae in nova lege sunt instituta. Nec est hoc sacramentum remedium per efficaciam, sed per indulgentiam. Et inde est, quod concupiscentiam non minuit secundum habitum, minuit tamen secundum indulgentiam et secundum actum, ut non urat secundum quod dicitur: quod melius est nubere quam uri. Alii dicunt, quod in sacramento matrimonii datur gratia digne et devote suscipientibus ratione benedictionis superadditae. Deus enim eis benedicit ad benedictionem sacerdotis. Sed haec positio non videtur valere, quia illa benedictio est sacramentalis, et si sacramentale efficit, quanto magis sacramentum?

326) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 3. init.: Medicina praeservativa proprie est matrimonium. Concupiscentia enim carnalis prona est in turpitudinis ruinam. Excipitur honestate nuptiarum, ut actus non sit peccatum mortale, qui alias esset peccatum mortale. Cf. tr. 9. c. 1: Dicto de sacramentis collativis gratiae dicendum est de sacramentis conservativis gratiae scil. de matrimonio, per quod conservatur gratia. Est enim sicut medicina praeservativa, quia praeservat a lapsu. — Alan. ab Insul. de fide catholica lib. I. c. 65: Conjugii sacramentum ad hoc instituit, ut qui continentes esse non possunt, ab incontinentiae peccato excusarentur. — Albert. M. dist. 26. qu. 14: Fuerunt alii, qui dicerent, quod matrimonium confert gratiam scil. recessum a peccato, non autem ordinem ad bonum. Et si quaeritur, quae sit illa gratia, dicunt, quod est illa, quae excipit concupiscentiam, ne ruat in praeceps, et secundum illos oportet dicere, quod secundum istud matrimonium sit gratia illa, vel aliquid ei conjunctum exterius, quod nitigat concupiscentiam, ne furiat ultra nuptiarum honestatem et bona matrimonii. Et dicunt isti, quod haec est causa, quare quidam patres videntur di-

lude[330]), Duns Skotus[331]) und das Concil von Trient[332]) lehrten, daß die Ehe auch positive Gnade mittheile, indem sie die Gemeinschaft der Ehegatten nicht nur von allem befleckenden Einfluß der Sünde reinige, sondern auch die natürliche Liebe der Gatten heilige und die Fähigkeit mittheile, die Kinder im Glauben an Christum und in allen christlichen Tugenden zu erziehen.

Von den einzelnen Sünden und sittlichen Mängeln nannten die Scholastiker die Wollust oder die Schwierigkeit, den Lüsten des Fleisches Widerstand zu leisten, als denjenigen, gegen welchen vorzugsweise die Ehe eingesetzt sei[333]), von den einzelnen Tugenden aber die Mäßigung als diejenige, welche durch sie befördert werde[333]).

---

cere, quod non confert gratiam, quia non confert eam in ordine ad bonum, sed a malo tantum, ad bonum autem habet quoddam impedimentum, non ex se, sed ex consequentibus oneribus. — Biel l. l. Ad remedium institutum est et indultum (ut qui loquuntur) contra carnis incentivum et concupiscentiae ignem naturalem gladiumque saevientis inimici acutissimum, in remedium non curativum peccati commissi, sicut caetera sacramenta, sed quod longe nobilius est et melius, in remedium praeservativum a peccato, ne committatur. Quis enim dubitat eligibilius esse praeservari a lapsu, ne quis labatur, quam facto lapsu relevari ab eodem?

327) L. l.: Confert gratiam in ordine ad bonum, non quodcunque bonum, sed hoc bonum, quod facere debet conjugatus; et hoc est, quod fideliter conjugi assistat et opera sua illi communicet, prolem susceptam religiose nutriat et hujusmodi.

328) L. l.: Matrimonium, in quantum in fide Christi contrahitur, habet, ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda, quae matrimonio requiruntur; — Ubicunque datur divininitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia, quibus homo convenienter uti possit facultate illa, sicut patet, quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actu exire possint. Unde cum in matrimonio datur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia, sine qua id convenienter facere non posset.

329) L. l.: Nunc tempore legis novae matrimonium non tantum praestat illud remedium, sed etiam aliquod gratiae donum digne suscipientibus utpote his, qui ex charitatis consensu uniuntur ad procreandam prolem ad divinum cultum. Ratione enim expressionis consensus in individuam consuetudinem vitae et ratione benedictionis ecclesiae, cujus est sacramenta ecclesiae debite tractare, sublevatur anima a corruptione concupiscentiae inordinata et datur gratia ad copulam singularem et ad copulam utilem et ad copulam inseparabilem. Et ex hac gratia fit remedium contra triplicem inordinationem concupiscentiae et nascitur triplex bonum matrimonii.

330) Dist. 2. qu. 9.

331) Dist. 28. qu. un. schol. 2. (Op. Paris.).

332) Sess. XXIV.: Gratiam, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confirmaret, conjugesque sanctificaret.

333) Alex. Hales. l. l. — Albert. M. dist. 2. art. 1. — Thom. Aquin. Summ. qu. 65. art. 1. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI. c. 5. — Biel dist. 2. qu. 1. art. 1. not. 1.

Zwölfter Abschnitt.

Entstehung und Bedingungen der sakramentlichen Wirkung.

Nachdem wir die Wirkung der Sakramente kennen gelernt haben, haben wir endlich auch noch zu untersuchen, wie denn diese Wirkung entstehe, und unter welchen Bedingungen sie überhaupt eintrete. Auch hierin war die Lehre des Augustinus nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die späteren Kirchenlehrer, wenn man auch sagen muß, daß in diesem Punkte der Sakramentslehre vielleicht mehr, als in irgend einem anderen die Kirche der späteren Jahrhunderte sich von jenem entfernte.

Nach Augustinus nimmt die sakramentliche Wirkung ihren Ausgang nicht von dem äußeren Zeichen, sondern von der unsichtbaren, durch das Zeichen abgebildeten Sache[1]). Das Geistige, Göttliche, welches die Sakramente abbilden, ist auch die Kraft derselben[2]). Dieses Geistige, Göttliche wirkt aber nicht unmittelbar, sondern nur durch das äußere Zeichen[3]). Das äußere Zeichen ist also das Mittel der sakramentlichen Wirkung, ohne welches diese, wenigstens der Regel nach, nicht eintreten kann. Auf die Frage, wie denn die Wirkung mittels des äußeren Zeichens erfolgen könne, antwortet Augustinus: Wesentlich dadurch, daß es eben Zeichen der Gnade ist, daß es diese äußerlich abbildet, und so den Geist des Menschen in ähnlicher Weise, als es sonst durch die Predigt des göttlichen Wortes geschieht,

1) Sermon. ad popul. 292. (T. V. p. 770.): Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritalem.

2) Enarrat. in Psalm. 77. §. 2: Ipsa gratia, cujus ipsa sunt sacramenta, sacramentorum vis est.

3) Contra Faust. lib. XIX. c. 16: virtus, quae per ista operatur. — De bapt. contr. Donat. lib. IV. c. 22. §. 29: Per sacramentum deus hominis consecrationem spiritaliter operatur.

4) De mendacio §. 40. (T. VI. p. 324.).

5) Contr. Faust. l. l.: Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta, nisi quaedam quasi verba visibilia? — Cf. in Joann. evang. (c. 15. v. 3.) tract. 80. — De doctr. christ. lib. II. c. 3. — Epist. 138. §. 8.

6) In Joann. evang. tr. 8: Et in aqua verbum mundat. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum. — Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens. Hoc est verbum fidei, quod praedicamus, ait apostolus, quia, si confessus fueris in ore

anregt und für die Gnade empfänglich macht[4]). Ja das äußere Zeichen wirkt nicht nur in ähnlicher Weise, als das Wort, sondern es kann wegen seines symbolischen Charakters sogar selbst als Wort bezeichnet werden[5]). Es ist ein Wort, das zwar nicht hörbar, aber deßhalb nicht minder vernehmlich ist, als das gepredigte, ein Wort, das in sichtbarer, mit den Augen wahrnehmbarer Sprache sich darstellt. Dieses Wort redet aber Niemand Anderes, als Gott selbst. Denn Gott ist es, der das Sakrament eingesetzt und seine Verheißungen an dasselbe geknüpft hat. Das Sakrament ist ja nichts Anderes, als ein sinnlicher Ausdruck des an die Menschen in Christo ergangenen göttlichen Wortes, insbesondere des Verheißungswortes, durch welches Gott das Sakrament eingesetzt hat[6]). Und so ist denn auch sein Gegenstand kein anderer, als die göttliche Gnade in Christo und die durch Christum gegebenen Verheißungen[7]). Diese treten in dem Sakrament verkörpert und versinnlicht dem Menschen gegenüber, und mittels des Eindruckes, den diese Versinnlichung auf ihn macht, wird der Mensch für die Gnade empfänglich und dieser selbst theilhaftig. So wirken also die Sakramente nicht in magischer Weise, sondern mittels eines geistigen Processes, den sie in dem Empfänger hervorrufen. Hieraus ist denn auch klar, in welchem Verhältniß der Minister des Sakramentes zur Wirkung stehe. Da das Sakrament wesentlich eine Verkörperung des Wortes Gottes ist, und in der Weise des Wortes wirkt, so kann, wie bei der mündlich verkündigten Predigt nicht der menschliche Prediger, sondern Gott es ist, von welchem die Gnadenwirkung ausgeht, ebenso auch bei dem Sakrament nur Gott als die eigentliche Ursache der Wirkung angesehen werden. Der Minister dagegen ist nur das Organ, dessen sich Gott

---

tuo, quia dominus est Jesus, et credideris in corde tuo, quia deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. Corde enim creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Unde in Actibus apostolorum legitur: „Fide mundans corda eorum." Et in epistola sua beatus Petrus: „Sic et vos, inquit, baptisma salvos facit, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio." Hoc est verbum fidei, quod praedicamus, quo sine dubio, ut mundare possit, consecratur et baptismus. Christus quippe nobiscum vitis cum patre agricola dilexit ecclesiam et seipsum tradidit pro ea. Lege apostolum et vide, quid adjunget: „ut eam sanctificaret, inquit, mundans eam lavacro aquae in verbo." Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur: „in verbo." Hoc verbum fidei tantum valet in ecclesia dei, ut per ipsum credentem offerentem, benedicentem, tinguentem etiam tantillum mundet infantem, quamvis nondum valentem corde credere ad justitiam et ore confiteri ad salutem. Totum hoc fit per verbum, de quo dominus ait: „Jam vos mundi estis propter verbum, quod locutus suum vobis."

7) Enarr. in Ps. 77. §. 2: ipsa gratia, cujus ipsa sunt sacramenta. — De baptismo contr. Donat. lib. V. c. 21. — Quaest. in Levit. T. III. P. I. p. 391: invisibilis gratiae visibilia sacramenta. — Epist. 98. (ad Bonif.) §. 2.

bei dieser Mittheilung seiner Gnade bedient [8]), sofern dieser die äußere Handlung vollzieht und mittels Anrufung Gottes das Element zum Sakrament macht. Aus diesem Grunde kann denn auch die Wirkung weder von der religiösen und sittlichen Beschaffenheit des Ministers abhängen [9]), so wenig es auch für diesen selbst gleichgültig ist, mit welcher Gesinnung er das Sakrament verwalte [10]), noch auch davon, ob dieser der allgemeinen Kirche oder einer häretischen Gemeinschaft angehöre. Denn auch ein von einem Häretiker dargereichtes Sakrament ist nicht bloß wahres Sakrament, sondern kann unter Umständen auch ebenso heilsam wirken, als ein innerhalb der allgemeinen Kirche empfangenes [11]).

Weiter fragt sich, ob die Wirkung der Sakramente an gewisse seitens des Empfängers zu erfüllende Bedingungen geknüpft sei. Hierauf antwortet Augustinus: Nicht daß überhaupt eine Wirkung eintrete, hänge von der Beschaffenheit des Empfängers ab [12]), denn ein Sakrament könne überhaupt nicht zu Stande kommen, ohne sich als kräftig und wirksam zu erweisen. Wohl aber hänge die Art der Kraftäußerung von der Beschaffenheit des Empfängers ab. Denn die Sakramente wirken das Heil nur, wenn der Mensch sie würdig empfange, während sie dem unwürdigen Empfänger, wie Simon dem Magier, Verderben bereiten, indem sie bewirken, daß ein solcher dem göttlichen Gerichte verfalle [13]). So sind nach Augustinus die Sakramente, obwohl sie ursprünglich dazu bestimmt sind, Gnadenmittel zu sein, dieß

8) Quaest. in Levit. I. l.: Quomodo ergo et Moyses sanctificat et dominus? Non enim Moyses pro domino, sed Moyses visibilibus sacramentis per ministerium suum, dominus autem invisibili gratia per Spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Nam sine illa sanctificatione invisibilis gratiae visibilia sacramenta quid prosunt? — Epist. 98. (ad Bonif.) §. 2: Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae et spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae. — Cf. de trinit. lib. III. c. 4. — In epist. Joann. tract. 6. §. 11. — De bapt. contr. Donat. lib. IV. c. 26.

9) De bapt. contr. Donat. lib. V. c. 21. §. 29. — lib. III. c. 10. §. 15. — Enarrat. in Psalm. 10. §. 5.

10) De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 10. §. 15. — Contr. litt. Petiliani lib. II. c. 37. §. 88.

11) Contr. litt. Petil. lib. I. c. 2. §. 3. lib. IV. c. 4. §. 5. lib. VII. c. 26. §. 51. cf. lib. II. c. 13. — De bapt. contr. Donat. lib. III c. 10.

12) De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 10. §. 15. lib. IV. c. 2. §. 2. — Contr. litt. Petil. lib. II. c. 47. §. 110.

13) De bapt. contr. Donat. lib. III. c. 10. §. 15: Sacramento suo divina virtus adsistit sive ad salutem bene utentium sive ad perniciem male utentium. — lib. IV. c. 2. §. 2: Aqua ecclesiae fidelibus et salutaris et sancta est bene utentibus. — Male autem utentibus ad supplicium geritur, non ad praemium suffragatur. — Contr. litt. Petil. lib. II. c. 47. §. 110: Memento ergo sacramentis dei nihil obesse mores malorum hominum, quo illa vel omnino non sint vel minus sancta sint, sed ipsis malis hominibus, ut habeant ad testimonium damnationis, non ad adjutorium sanitatis. — De unitate ecclesiae c. 21. §. 57: Facile potestis

doch nicht nothwendig, sondern ob sie dieß wirklich werden, hängt allein von der Würdigkeit des Empfängers ab.

Welches sind nun die Bedingungen, unter denen die Sakramente das wirken, wozu sie bestimmt sind, nämlich das Heil, oder worin besteht ein würdiger Empfang der Sakramente? Da sie in der Art des Wortes wirken, durch Vermittelung der äußeren Zeichen als sichtbarer Worte, so wirken sie unter denselben Bedingungen, als das gepredigte Wort. Als erste Bedingung nennt demgemäß Augustinus Verständniß des Zeichens. Ist doch nicht das äußere Zeichen selbst, sondern die durch dieses bezeichnete Sache die das Heil bewirkende Ursache. Soll daher der Mensch durch die Sakramente des Heiles theilhaftig werden, so muß er nothwendig mit dem Gegenstande der Sakramente selbst in eine geistige Beziehung treten, über das äußere Zeichen zum Gegenstande sich erheben. Dieß kann aber zunächst nur geschehen durch das Verständniß [14]. Wie das gepredigte Wort nur dann seinen Zweck erreicht, wenn der Zuhörer nicht bloß seinen äußeren Schall vernimmt, sondern zugleich auf den Sinn desselben achtet, so wirken auch die Sakramente nur dann heilsam, wenn der Empfänger die Bedeutung der Sakramente sich zum Bewußtsein führt [15]. Das Verständniß selbst aber hängt ab von dem Verhältniß, in dem der Empfänger zu Christo steht, auf den sich alle Sakramente beziehen, der das Leben derselben ist [16]. Empfängt dagegen der Mensch die Sakra-

---

intelligere et in bonis esse et in malis sacramenta divinæ; sed in illis ad salutem, in malis ad damnationem. — In Joann. evang. c. 6. tract. 26. §. 11: Patres vestri manna manducaverunt et mortui sunt, non quia malum erat manna, sed quia male manducaverunt. — Augustinus gab zwar die Möglichkeit zu, daß auch der unwürdig die Taufe Empfangende im Moment des Empfanges kraft des Sakramentes Sündenvergebung empfange, doch meinte er, daß einem solchen die erlassene Sündenschuld sogleich wieder zurückkehre, da der heilige Geist, das Prinzip der Sündenvergebung, in ihm nicht bleibende Wohnung nehmen könne. Vergl. de bapt. contr. Donat. lib. I. c. 12. 13. lib. IV. c. 11. lib. V. c. 23. — Nach allem dem kann man sagen, daß schon nach Augustinus in gewissem Sinne die Sakramente ex opere operato wirken, d. h. ex vi sacramenti, aber offenbar in einem durchaus anderen Sinne, als in welchem dies von den Scholastikern gelehrt wurde, da nach Augustinus nicht die Heilswirkung, sondern nur die Kraftäußerung überhaupt ex vi sacramenti erfolgt.

14) Expos. epist. ad Gal. §. 19. (T. III. P. II. p. 692): Sacramentorum utilitas in intellectu est.

15) De doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13: Qui aut operatur aut veneratur utile signum divinitus institutum, cujus vim significationemque intelligit, non hoc veneratur, quod videtur et transit, sed illud potius, quo talia cuncta referenda sunt. — Expos. epist. ad Gal. l. l.: Si observentur illa et intelligantur, non modo nihil obsunt, sed etiam prosunt aliquid, si tempori congruant. — p. 693: Omne sacramentum, cum intelligitur, aut ad contemplationem veritatis refertur aut ad bonos mores.

16) Sermon. ad popul. 10, 2: Christum, qui omnium sacramentorum vita est, quoniam in illo vitaliter intelligitur, quod apud Judaeos visibiliter celebratur.

mente ohne Verständniß, so können sie ihm höchstens einen frommen Schrecken, das Gefühl der Furcht und Abhängigkeit, erregen, nicht aber die von Gott beabsichtigte Frucht der Freude und Heilsgewißheit, wie sie den Kindern Gottes eigenthümlich ist[17]), obgleich auch schon jenes Gefühl der Furcht nicht ganz ohne Nutzen ist, da die Furcht der Anfang der Frömmigkeit ist[18]). Doch ist nach Augustinus es noch nicht genug, wenn der Mensch den Gegenstand der Sakramente nur versteht, sondern es ist nicht minder erforderlich, daß er dem durch die äußeren Zeichen zu ihm redenden göttlichen Worte sein Herz öffnet und ihm Glauben schenkt, und damit zu Christus selbst in eine lebendige Beziehung tritt[19]). Denn auch in diesem Punkte verhält es sich mit dem Sakramente ebenso, als mit dem hörbaren Worte der Predigt, welches ja auch nur dann wirkt, wenn es nicht bloß verstanden, sondern auch geglaubt wird. Es genügt aber nicht bloß ein Glauben mit dem Munde, sondern der Glaube muß, soll er wirklich das Heil schaffen, ein wahrhaftiger sein, ein in der Liebe thätiger, der den ganzen Menschen umwandelt und in ihm wahre Frömmigkeit wirkt[20]). Daher wird denn von Augustinus nicht selten die Liebe auch als besondere Bedingung genannt, ohne deren Vorhandensein die Sakramente keine Frucht schaffen[21]), ohne welche sie nur leere Formen seien, während, wo die Liebe das Herz des Menschen erfülle, wo wahre Frömmigkeit bestehe, ganz gewiß eine heilsame Wirkung eintrete[22]). Die Liebe bezeichnet er daher als die Wurzel, aus welcher die Sakramente ihre Kraft ziehen. Wie ein von seiner Wurzel abgeschnittenes Reis keine Lebenskraft in sich habe, und daher ins Feuer geworfen zu werden verdiene, ebenso seien auch

---

17) De doctr. christ. lib. III. c. 9. §. 13: Sub signo servit, qui operatur aut veneratur aliquam rem significantem nesciens, quid significet. — Expos. epist. ad Gal. l. l.: In observationibus, si non intelligantur, servitus sola est. — Nihil tam pie terret animam, quam sacramentum non intellectum, intellectum autem gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori.

18) De vera relig. c. 16. §. 33.

19) Enarr. in Ps. 10. §. 6. — In Joann. evang. tract. 80. §. 3.

20) Contr. litt. Petil. lib. IV. c. 14. §. 21.

21) Serm. ad Caesareensis ecclesiae pleb. §. 3. (T. IX. p. 421.): Si non habeo caritatem, illa inesse possunt, prodesse non possunt.

22) Fragm. ex serm. octav. Paschae §. 4. (T. V. p. 1062): Quae est forma pietatis? Sacramentum visibile. Quae est virtus pietatis? Invisibilis caritas. — Nam sacramenta sancta et magna sunt, sed nihil est homo, si caritatem non habeat. Ergo virtus sacramenti caritas. — Contr. Faust. lib. XIX. c. 12: Verumtamen quia visibilia sacramenta pietatis inesse possunt etiam impiis, sicut habuisse sanctum baptismum etiam magum Simonem legimus, fiunt tales, quales apostolus ait: habentes formam pietatis, virtutem autem ejus abnegantes. Virtus autem pietatis est finis praecepti i. e. caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta.

die Sakramente, wo die Liebe fehle, ohne Lebenskraft und völlig werthlos [23]). Die Liebe aber ist nach Augustinus nur da vorhanden, wo der Mensch sich von der Einheit der Kirche nicht trennt, wo er also die Sakramente sich nicht außerhalb, sondern innerhalb der allgemeinen Kirche spenden läßt. Denn wo der Mensch freiwillig, ohne durch die Noth gedrängt zu sein [24]), die Sakramente außerhalb der allgemeinen Kirche empfängt, empfängt er sie ebenso unwürdig, wie derjenige, welcher innerhalb der Kirche mit sündigem und unbußfertigem Herzen an dieselben herantritt. Er zeigt damit, daß sein Herz dem Geiste der Liebe, welcher nur in der allgemeinen Kirche waltet, entfremdet sei. Eben darum dienen einem solchen die Sakramente so lange, als er außerhalb der allgemeinen Kirche verharrt, nicht zum Nutzen, sondern nur zum Verderben [25]).

Es fragt sich nun aber, ob, wo Verständniß, Glaube und Liebe vorhanden sind, wo von Seiten des Empfängers alle Bedingungen erfüllt werden, unter denen Gott seine Gnade dem Menschen zu gewähren pflegt, Gott nicht auch ohne die äußeren Sakramente seine Gnade mittheile, ob, wenn der Mensch nur dem göttlichen Worte, welches ja auch außerhalb der Sakramente vorhanden ist, glaubt, und im Glauben den Gegenstand der Sakramente erfaßt, er nicht dieselbe Heilswirkung erfahren könne, als durch die äußeren Zeichen. Augustinus antwortet hierauf: Allerdings könne Gott dieselbe Wirkung auch ohne die äußeren Zeichen hervorbringen, und habe sie bisweilen hervorgebracht, wie z. B. bei Moses, bei Johannes dem Täufer, dem Schächer am Kreuz, welche alle geheiligt worden seien, ohne die äußeren Sakramente empfangen

---

23) In epist. Joann. tr. 2. §. 9: Bonum est nobis, ut non diligamus mundum, ne remaneant in nobis sacramenta ad damnationem, non firmamenta ad salutem. Firmamentum salutis est habere radicem caritatis, habere virtutem pietatis, non formam solam. Bona forma, sancta forma! sed quid valet forma, si non teneat radicem? Sarmentum praecisum nonne in ignem mittitur? Habe formam, sed in radice. Quomodo autem radicamini, ut non eradicemini? tenendo caritatem, sicut dicit apostolus Paulus: „In caritate radicati et fundati.“

24) Wenn nämlich jemand nicht darum, weil er von der rechtgläubigen Lehre abweicht oder aus Gleichgültigkeit gegen die allgemeine Kirche, sondern nur darum, weil ihm bei herannahender Todesgefahr ein katholischer Priester nicht zur Hand ist, sich von einem häretischen die Sakramente reichen läßt, so kann ihm das nicht zum Vorwurf gemacht werden. Augustinus erkennt vielmehr an, daß ein solcher die volle Heilswirkung der Sakramente empfange (contr. litt. Petil. lib. I. c. 2. §. 3.).

25) Ebendas. lib. I. c. 4. §. 5. lib. III. c. 19. §. 26. vergl. lib. II. c. 13. — In quaest. Orosii: Qui extra ecclesiam baptizantur, non sumunt ad salutem baptismum, sed ad perniciem, habentes formam sacramenti, virtutem ejus abnegantes. — De fide ad Petrum: Si in haeresi quacunque vel schismate quisquam in nomine Patris et Filii et Spiritus s. baptismi sacramentum accepit, integrum sacramentum accepit, sed salutem, quae virtus est sacramenti, non habebit, si extra ecclesiam catholicam ipsum sacramentum habuit.

zu haben [26]). Dafür spreche auch, daß Gott ja die heilsame Wirkung nicht immer mit dem Gebrauch der äußeren Zeichen zusammenfallen, sondern bisweilen vorher, bisweilen nachher eintreten lasse, immer nämlich dann, wenn der Mensch sich bekehre und zum Glauben gelange [27]). Deßhalb dürfe man aber die äußeren Zeichen nicht verachten [28]), da die angeführten Fälle, in denen Gott auch ohne äußere Sakramente geheiligt habe, nur Ausnahmen von der Regel seien, welche nichts Anderes beweisen, als daß Gott selbst nicht an die äußeren Zeichen gebunden sei. Sicher sei, daß Gott der Regel nach nur durch die äußeren Sakramente die Gnade wirken wolle. So habe der Mensch jedenfalls die Pflicht, von den äußeren Zeichen Gebrauch zu machen [29]), ebenso wie Cornelius äußerlich getauft wurde, ungeachtet ihm die Taufgnade bereits vorher zu Theil geworden war [30]).

Die Kirchenlehrer der folgenden Zeit bis auf Petrus Lombardus schritten im Großen und Ganzen auf dem von Augustinus eingeschlagenen Wege weiter fort, und suchten seine Lehre nur weiter auszubilden, wobei sie freilich in einigen nicht unwesentlichen Punkten sich auch von ihm entfernten.

Daß die Wirkung der Sakramente von Gott, nicht vom Menschen, ihren Ausgang nehme, daß Gott die in ihnen wirkende Ursache sei, wurde auch jetzt von Allen ohne Ausnahme anerkannt, wobei man bald Gott im Allgemeinen [31]), bald speciell Christum [32]), bald den heiligen Geist [33]), bald auch alle drei göttlichen Personen [34]) als wirkend sich

---

26) Quaest. in Lev. (T. III. P. I. p. 391.): Colligitur invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse atque profuisse sine visibilibus sacramentis.

27) De bapt. contr. Donat. lib. VI. c. 26. Deus adest evangelicis verbis, sine quibus baptismus Christi consecrari non potest, et ipse sanctificat sacramentum suum, ut homini sive antequam baptizetur, sive cum baptizetur, sive postea quandoque ad se veraciter converso id ipsum valeat ad salutem, quod ad perniciem, nisi converteretur, valeret.

28) De bapt. contr. Donat. lib. IV. c. 25. §. 32: Neque enim ullo modo dicenda est conversio cordis ad deum, cum dei sacramentum contemnitur. — Quaest. in Lev. T. III. P. I. p. 391: Neque tamen ideo sacramentum visibile contemnendum est, nam contemtor ejus invisibiliter sanctificari nullo modo potest.

29) De bapt. contr. Donat. lib. IV. c. 22. §. 29.

30) Quaest. in Levit. T. III. P. I. p. 391.

31) Gregor. M. in 1 Reg. c. 16. lib. VI. (T. I. p. 459.). — Abael. theol. christ. lib. IV. p. 1302. — Hug. Rotomag. dialogg. lib. V. §. 10.

32) Goffrid. Vindoc. de simonia et invest. laicorum (Magn. Bibl. T. XV. p. 546.). — Abael. epitom. theol. christ. c. 28.

33) So schon Ambros. de sacram. lib. I. c. 5. p. 350. lib. IV. c. 4. p. 366. — Isidor. Hisp. etymolog. lib. VI. c. 19. §. 29. — Theodulph. Aurel. de ordine bapt. Bibl. max. T. XIV. p. 11 etc. — Hugo a St. Vict. de sacram. leg. nat. et script. dial. p. 413. — de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 4.

34) Gregor. M. T. V. p. 106 sq. (feria V. in coena dom.).

35) Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 4: Sanctificat sacerdos neque per se neque in suo, quia nec solus ipse est, qui operatur, nec

vorstellte. Den die Sakramente verwaltenden Priester dachte man sich zwar auch als mitthätig, um die Wirkung der Sakramente hervorzubringen, sofern ja nur durch seine Anrufung Gottes dem Elemente die Kraft zu heiligen mitgetheilt werden könne, so daß also die Wirkung als Resultat der gemeinsamen Thätigkeit Gottes und des Priesters vorgestellt wurde[35]. Doch wurde in der Regel die Thätigkeit des Priesters als eine nur untergeordnete bezeichnet, da dieser das, was er thue, um die Wirkung hervorzurufen, nicht durch eigene Kraft, sondern nur durch die Kraft Gottes thue. Gott wurde daher allein als der eigentliche Urheber der Wirkung, der Priester dagegen als Werkzeug gedacht, ohne dessen Vermittelung Gott der Regel nach die Wirkung nicht hervorrufe[36].

Als Voraussetzung der Wirksamkeit der Sakramente würde allgemein das Leiden und der Tod Christi bezeichnet, sofern durch diese die Vergebung der Sünden und die Gnade, welche durch die Sakramente mitgetheilt werde, erworben worden[37]. Dagegen wurde diese Wirksamkeit nur höchst selten mit der Einsetzung derselben in Verbindung gebracht, wie man denn auch keineswegs alle Sakramente auf göttliche Einsetzung zurückführte. Gewöhnlich nahm man an, daß Gott nur auf Grund des seiner Kirche im Allgemeinen verheißenen Gnadenbeistandes in den Sakramenten wirke, um dessen willen er die Kirche überall da, wo diese durch ihre Diener seine Gnade auf das Element herabrufe, nicht im Stiche lassen könne[38].

---

virtus ipsius est, quae ad sanctificationem tribuitur. Ipse enim ministranti cooperatur, cujus virtute per ministerium ministrantis quod sanctificandum est sanctificatur, ut sit quidem una virtus per unum opus ad unum effectum, quae quidem virtus in duobus simul operantibus sic discernitur, quoniam per alterum datur, per alterum ministratur. Alter est, a quo datur, alter, per quem mittitur. Et cum venit ipsa gratia ad nos, per illum venit, a quo venit, quoniam ministranti cooperatur auctor muneris, sed non similiter ab illo venit, per quem venit, quia auctor muneris esse non potest, qui solum est minister dispensationis.

36) Abael. epit. c. 28. — Hug. a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 4. — Hug. Rotom. dialogg. lib. V. §. 10.

37) Hierher gehören alle die Stellen, welche aussagen, daß die Sakramente aus der Seite des gekreuzigten Christus hervorgeflossen. Außerdem vergl. Ambros. de initiand. c. 4: Quid est aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine ullo sacramenti effectu. — Rupert. Tuit. de sapientia lib. II. c. 1: Quaeque sacramenta nobis de fonte passionis ejus profudit idem sapientiae spiritus. cf. c. 18. — Hug. a St. Vict. de sacram. leg. nat. et script. dial. p. 414. — Petr. Lomb. lib. IV. dist. 2. B: sacramenta ex ipsius morte et passione virtutum sortita sunt.

38) Synod. Attreb. (a. 1025.) d'Acherii Spic. T. I. p. 609.) — Abael. theol. christ. lib. IV. p. 1302. — Damit stimmt auch überein, wenn Hugo von St. Victor auf die Einsetzung Christi ausdrücklich nicht die den Sakramenten eigenthümliche Kraft, sondern nur die significatio zurückführt. Vergl. de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 2.

Verschieden dachte man darüber, ob die religiöse und sittliche Beschaffenheit des Ministers auf die Wirkung des Sakramentes einen Einfluß ausüben könne oder nicht. Während die bei Weitem meisten Kirchenlehrer, dem Augustinus hierin folgend, einen solchen Einfluß leugneten [39]), fehlte es doch auch nicht ganz an solchen, welche behaupteten, daß zur heilsamen Wirkung der Sakramente Glaube und Frömmigkeit des Ministers durchaus nothwendig seien, daß daher die von einem gottlosen Minister verwalteten Sakramente Verdammniß bewirken [40]). Dem entsprechend lehrten Manche auch, daß die von einem nicht katholischen Priester verwalteten Sakramente, wenn sie gleich als wirkliche Sakramente zu betrachten seien, doch entweder gar keine [41]) oder wenigstens keine segensreiche [42]) Wirkung ausüben. Eigenthümlich ist die von Hugo von St. Victor an einer Stelle ausgesprochene Ansicht, daß zur Hervorrufung einer heilsamen Wirkung auch die Intention des Ministers, die Handlung zu keinem anderen Zwecke zu vollziehen, als, um das Sakrament zu verwalten, nothwendig sei [43]).

Ueber das Verhältniß der Wirkung zum äußeren Sakrament war die Ansicht eine verschiedene. Zwar stimmte man darin mit einander überein, daß die Wirkung nicht von dem äußeren Sakra-

---

39) Gregor. Nazianz. orat. 40. — Isidor. Hisp. etymol. lib. VI. c. 19. §. 30. — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11. — Abael. epit. c. 28. — Hug. a St. Vict. de anima et ejus institutione lib. III. c. 50. (Opp. ed. Rotom. 1648.) T. II. p. 197: Divina gratia ita est libera, ut nullis hominum meritis vel officiis sit adstricta, sed quando vult, quomodo vult, ubicunque vult, semetipsam infundat. Propterea intra catholicam ecclesiam in sacramento corporis Christi nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et virtute Spiritus s. Omnia vero sacramenta cum obsint indigne tractantibus, prosunt tamen per eos digne sumentibus.

40) Algeri lib. de misericordia et justitia P. I. c. 48: Solemnis oratio sacerdotis sacramenti efficit veritatem, merita vero salutis ejus obtinent effectum et virtutem. — P. III. c. 2. (p. 1099): Omnia sacramenta a quocunque in trinitatis nomine consecrata sunt quantum ad se vera et sancta, sed quantum ad effectus suos neque vera neque sancta, sed polluta et sacrilega, quia non conferunt salutem sed damnationem. — c. 7. (p. 1103.): Notandum facientibus sacramenta vel miracula fidem esse necessariam.

41) Leo M. epist. 129. ad Nicet. c. 7: Qui baptismum ab haereticis acceperunt, cum antea baptizati non fuissent, sola invocatione spir. s. per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt. — Gratian. P. II. caus. 24. qu. 1. c. 37.

42) Pseudo-August. lib. de fide §. 43. (Opp. August. T. VI. p. 507.). — Geroch. Reichersb. unterscheidet de simonia §. 21. zwischen der Wirkung, welche die Sakramente auf den Empfänger ausüben oder dem effectus activus, und der Wirkung, durch welche sie zu Stande kommen oder dem effectus passivus, und erklärt, daß wohl letzterer, nicht aber ersterer außerhalb der katholischen Kirche stattfinden könne. Sacramentorum effectus non est uniformis, quia dicitur sacramentorum effectus passivo, ille scilicet, quo ipsa sacramenta effici designamus; dicitur etiam active, ille scilicet, quem efficiunt sacramenta. Et prior quidem effectus in eo consistit, ei ritu ecclesiastico integre celebratur. — At ille activus effectus, quem agunt et efficiunt sacramenta, non est nisi in catholica ecclesia.

ment, sondern nur von der res sacramenti ausgehe und durch das äußere Zeichen nur vermittelt werde[44]), inwiefern man aber sagen könne, daß das äußere Zeichen die Wirkung vermittele, darüber war man nicht einig. a) Die Einen nämlich, aber gewiß im Ganzen nur Wenige, nahmen mit Augustinus an, daß das äußere Zeichen nur durch seinen Charakter, den es als Zeichen habe oder als verbum visibile, wirke, daß es also nicht magisch auf den Empfänger einwirke, sondern mittels eines geistigen Processes, den es in demselben hervorrufe[45]). b) Die bei Weitem meisten Kirchenlehrer dagegen, sowohl vor als nach Augustinus, gingen von der Ansicht aus, daß in Folge der Anrufung Gottes seitens des Ministers Gott seine Gnadengaben den äußeren Zeichen in der Art mittheile, daß die Gnade fortan etwas den äußeren Zeichen substanziell Inhärirendes, letztere gleichsam Gefäße der Gnade seien, aus denen die Gnade beim rechten Gebrauch der äußeren Zeichen von selbst auf den Empfänger überströme. In diesem Sinne hatte sich schon Tertullian[46]) ausgesprochen. Ebenso Cyprian[47]), Cyrill von Alexandrien[48]), Gregor von Nyssa[49]), Gregor der Große[50]), Theodulph von Orleans[51]), Rabanus Mau-

— §. 22: Si nullus catholicus sacerdos vel bonus vel facinorosus affuerit, rectius est, sine communione manere visibili et invisibiliter a domino communicari, quam ab haeretico communicari et a Christo separari. — Gratian. P. II. Caus. 1. qu. 1. c. 97. §. 5: Possit generaliter dici, sacramenta, quae apud haereticos non aliter quam in ecclesia dei celebrantur — esse falsa et inania quantum ad effectum et in iis, a quibus male tractantur et in illis, a quibus male suscipiuntur, — quia, cum illicite dantibus perfidis sint ad judicium, illicite ab eis accipientibus non conferunt spiritum s. — quia, quod promittunt et conferre creduntur, non tribuunt.

43) Summ. tr. VI. c. 4.

44) Theodulph. Aurel. de ordine bapt. p. 11. — Rabanus Maur. lib. adv. Judaeos c. 32., de universo lib. V. c. 11. — Paschas. Ratb. de corpore et sanguine domini c. 3. — Humbert. cardin. adv. Simoniacos lib. II. c. 39.

45) So, wie es scheint, z. B. Ratramnus (vergl. de corpore et sanguine domini p. 88.), Berengar von Tours, Algerus (lib. de misericordia et justitia P. III. c. 7).

46) De baptismo c. 4: Omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semet ipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. Cf. c. 8.

47) Epist. 74. (ad Pompejum): Peccata purgare et hominem sanctificare aqua sola non potest, nisi habeat et Spiritum sanctum.

48) In Joann. III, 5: διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἄῤῥητον ἀναστοιχειοῦται δύναμιν.

49) De bapt. Chr.

50) Feria V. in coena domini (Opp. Tom. V. p. 106. sq.): Te igitur deprecamur domine sancte, ut hujus creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris et sancti spiritus ei admiscere virtutem cooperante potentia Christi etc. — Dom. V. post Theophan. p. 80: Quae hostia est salutifera et ineffabile divinae gratiae sacramentum, quae offertur a plurimis et unum Christi corpus sancti spiritus infusione perficitur.

51) De ordine baptismi p. 11.

rus[52]) und die meisten übrigen Kirchenlehrer[53]). c) Endlich eine dritte Klasse von Kirchenlehrern nahm, wie es scheint, an, daß Gott nicht sowohl dem Element seine Gnade mittheile, und durch das Element auf den Empfänger übergehen lasse, sondern daß Gott während des Gebrauches des Sakramentes auf den Empfänger unmittelbar einwirke. Der Empfang der sakramentlichen Gnade geschehe also, meinten sie, nur gleichzeitig mit dem Gebrauch des äußeren Zeichens, geschehe nicht durch, sondern mit dem äußeren Zeichen, und werde durch letzteres nur insofern vermittelt, als der Gebrauch der äußeren Zeichen die Bedingung sei, unter der Gott seine Gnade mittheilen wolle. Doch tritt diese Ansicht in der Periode, von welcher wir jetzt handeln, noch ziemlich unentwickelt auf[54]).

Was endlich das Verhältniß des Empfängers zur Entstehung der Wirkung betrifft, so stimmten Alle darin mit einander überein, daß zwar nicht ob die Sakramente überhaupt eine Kraft äußern, wohl aber die Art der Kraftäußerung von der Beschaffenheit des Empfängers abhängig sei[55]). Zwar wurde nicht selten gesagt, daß dem unwürdigen Empfänger nur die Form, nicht aber die Kraft des Sakramentes zu

---

52) De universo lib. V. c. 11., de sacris ordinibus c. 13.

53) So heißt es in dem Formular der chaldäischen oder nestorianischen Christen (Assem. I, 195.): Te, domine noster — invocamus et deprecamur, ut — — adveniat gratia ex dono Spiritus s. — admisceaturque oleo huic et tribuat omnibus iis, qui eo unguntur, arrhabonem resurrectionis ex mortuis etc. — Perficiatur itaque nunc quoque, domine, per gratiam tuam magnum illud divinumque sacramentum, et adveniat gratia ex dono Spiritus s. et inhabitet maneatque super oleum istud, et benedicat ipsum et signet ipsum et sanctificet ipsum etc. Vergl. auch das Sacram. Gelasii bei Murator. lit. Rom. vet. I. 555. — Humbert. cardin. adv. Simoniac. lib. I. c. 39. — Petr. Cellens. tract. de disciplina claustrali c. 25. — Rupert. Tuit. de sapientia lib. II. c. 12. — Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 3: Dona gratiae spiritualia quasi quaedam invisibilia antidota sunt, quae in sacramentis visibilibus quasi quibusdam vasculis homini porriguntur. — c. 4: vasa sunt spiritalis gratiae sacramenta. — c. 2: aqua visibilis ex sanctificatione continens spiritualem gratiam. — Cf. de sacram. leg. nat. et script. p. 414.

54) So Cyrill. Hieros. cat. III, 4. XXI, 3. — Isidor. Hisp. etymol. lib. VI. c. 19. §. 30. — Rabanus Maur. lib. adv. Judaeos c. 32: Sciendum vero est, ut tam in baptismo, quam etiam in linitionis chrismate duplex fiat sacramentum, unum videlicet propter exteriorem hominem, aliud vero propter interiorem. Sicut enim per aquam visibilem abluitur corpus visibile, ita per confessionem fidei mundatur anima invisibilis, quia unum absque alio non valet. Et sicut per chrisma visibile consecratur corpus visibile, ita per invisibilem unctionem Spiritus s. sanctificatur anima invisibilis. — Paschas. Ratb. de corp. et sang. dom. c. 3. — Guitmundi archiepisc. Averseni (c. a. 1075.) de corporis et sang. Christi veritate in eucharistia lib. II. (Bibl. max. T. XVIII. p. 455.): Est namque baptismus exterior aqua visibilis carnem abluens, est baptismus interior fides invisibilis animam simili modo purificans.

55) Fulberti Carnotensis Serm. contr. Judaeos p. 47. (Bibl. max. T. XVIII.): Sacramentum sumitur quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium. — Algeri lib. de misericordia et justitia P. I. c. 48. c. 62. — Guigo Carthus. I. († 1137.)

Theil werde, oder daß ein solcher zwar das äußere Sakrament erhalte, nicht aber auch den Gegenstand desselben[56]), so daß es so scheinen könnte, als hätte man dem Unwürdigen gegenüber das Sakrament überhaupt für unwirksam und kraftlos erklären wollen. Doch war, wie die Vergleichung der verschiedenen Stellen zeigt, die wirkliche Meinung nur die, daß das Sakrament auf den Unwürdigen nicht die Wirkung ausübe, für welche es bestimmt sei, und welche durch das äußere Zeichen abgebildet werde, nicht aber, daß es, recht verwaltet, in irgend einem Falle unwirksam sein könne. Dagegen bestand, wie gesagt, kein Zweifel darüber, daß die Art der Wirkung durch die religiös-sittliche Beschaffenheit des Empfängers bedingt sei, indem allgemein gelehrt wurde, daß nur der würdige, d. h. der gläubige und fromme Empfänger durch die Sakramente Gnade und Segen, der unwürdige dagegen Tod und Verdammniß davon trage[57]). Demgemäß lehrte man auch, daß nur, wer sich innerhalb der allgemeinen Kirche befinde und von einem katholischen Kleriker sich die Sakramente reichen lasse, die heilsame Wirkung derselben erfahre[58]), indem man die anders

---

epist. ad fratres de Monte Dei c. 10. (Bernardi Clarevall. Opp. edit. Venet. 1726. T. III. p. 238.). — Petr. Abael. epit. theol. christ. c. 28. — Hug. a St. Vict. Summ. tr. VI. c. 7. p. 466 sq.

56) Abael. epitom. c. 28: Qui vere accedunt, et rem et sacramentum accipiunt, qui autem ficte, tantum sacramentum. — Hug. a St. Vict. Summ. tract. VI. c. 7: et boni et mali sacramentum corporis et sanguinis domini sumunt, rem vero sacramenti boni tantum accipiunt. — Qui sine fide operante per dilectionem accedunt, etsi in sacramento verum corpus Christi accipiant, rem tamen sacramenti non habent. Cf. tr. V. c. 8. — Petri Cellens. tract. de discipl. claustr. c. 25: Rem, si totus accesseris, totam habebis, si dimidius dimidiam, id est sacramentum, non rem sacramenti, ut sis palmes in vite, qui non fert fructum, sed qui excidetur et in ignem mittetur.

57) So schon in älterer Zeit Tertull. de poenit. c. 6. de bapt. c. 18. — Gregor. Nyssen. de scop. Christi p. 299. (Edit. Paris. a. 1638.). — Gregor. Nazianz. orat. 40. — Hieron. enarrat. in Ps. 77: Qui non plena fide accipiunt baptisma, non Spiritum, sed aquam accipiunt. — Von den Späteren: Isidor. etymol. lib. VI. c. 19. §. 30. — Beda hom. VI. p. 349. — Ahythonis episc. Basil. capitul. (c. a. 820.) d'Acherii spicil. T. I. p. 584. — Jonas Aurel. de instit. laic. lib. I. c. 7. — Rabani Maur. de universo lib. V. c. 11. de instit. cleric. lib. I. c. 32. — Paschas. Ratb. de corp. et sang. dom. c. 3. — Ratramni de corp. et sang. dom. p. 60. 62. 88. — Goffrid. Vind. tract. de corp. et sang. dom. p. 544. — Abael. epit. c. 28. 29. — Besonders oft und deutlich spricht sich Hugo a St. Vict. hierüber aus. Vergl. z. B. Annot. in epist. I. ad Cor. T. I. p. 375: Fidem non habentibus non prosunt sacramenta. — De sacr. christ. fid. lib. I. P. X. c. 9: Sacramenta fidei — cum fide percipienda sunt et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt. — Sacramenta fidei dicta intelligi possunt, quae a fidelibus tractantur et cum fide ad sanctificationem suscipiuntur. — De anima et ejus institutione lib. III. c. 50. (T. II. p. 196.). — Algeri lib. de misericordia et justitia P. I. c. 48: Quantum ad virtutem sacramenti et effectum pro fide et meritis sumentium datur aliis ad salutem, aliis ad judicium. P. III. c. 7. cf. c. 58: Sacramenta unicuique talia sunt, quali corde vel conscientia accipiuntur.

58) Pseudo-August. de fide (Opp. August. T. VI. p. 507.) §. 43: Salutem,

Handelnden als solche ansah, welche nicht in dem rechten Glauben und der würdigen Gemüthsstimmung das Sakrament empfangen und schon darum unfähig seien, die Gnadenwirkung zu empfangen. Ausgenommen wurde nur der Fall der Noth, sowie der Fall, in welchem jemand aus Unwissenheit von einem nicht katholischen Priester das Sakrament empfange[59]).

Wenn hiernach darin, daß zum Empfang der sakramentlichen Gnade eine gewisse Disposition des Empfängers erforderlich sei, kein Zweifel bestand, wich man dagegen in der Begründung dieser Nothwendigkeit von einander ab. Der kleinere Theil der Kirchenlehrer nahm, dem Augustinus hierin folgend, an, daß der Glaube des Empfängers deßhalb nothwendig sei, weil er selbst die die Gnadenwirkung hervorrufende Potenz sei. Der Glaube wurde nämlich von ihnen nicht bloß als das, was dem Menschen die Empfänglichkeit mittheile, die Gnade in sich aufzunehmen, sondern als Werkzeug der Gnadenerlangung als das, was der dem Sakramente inneseienden allgemeinen Kraft erst eine heilsame Richtung gebe, oder auch als verdienstliches Werk, das als solches die sakramentliche Gnade mit Nothwendigkeit nach sich ziehe, betrachtet[60]). Man nahm also, wenn man den später in Gebrauch ge-

---

quae virtus est sacramenti, non habebis, si extra catholicam ecclesiam ipsum sacramentum habuerit. — Leo M. epist. 129. ad Nicet. c. 7. — Geroch. Reichersb. de simonia §. 24: Sacramenta operantur salutem, quia fideles digne sacramentis participantes et in unitate perseverantes per ea salvantur. Cf. §. 21. 22. — Gratian. P. II. Caus. 24. qu. 1. c. 37. u. Caus. 1. qu. 1. c. 97. §. 5.

59) Hug. a St. Vict. Summ. tract. V. c. 8: De illis, qui ab haereticis baptizantur nescientes eos haereticos esse, et in nullo eorum errori consentientes, potest dici, quod sacramentum et rem sacramenti suscipiunt, et tamen, cum ad ecclesiam veniunt, manus superimponitur eis, ut ostendatur error detestari.

60) So in älterer Zeit Gregor. Nyss. de scop. Christ. p. 299: *Τὸ γὰρ πλούσιον καὶ ἄφθονον πνεῦμα τὸ ῥέον ἀεὶ τοῖς δεχομένοις τὴν χάριν, — — τοῦτο τοῖς τὴν δωρεὰν εἰλικρινῶς δεξαμένοις κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἑκάστου τῶν μετειληφότων πίστεως συνεργὸν καὶ σύνοικον παραμένει, οἰκοδομοῦν ἐν ἑκάστῳ τὸ ἀγαθὸν πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς τῆς πίστεως ἔργοις σπουδήν.* — Unter den Späteren, wie es scheint, Beda Venerabilis. Cf. hom. VI. p. 349: Per haec sancti mysteria lateris (Blut und Wasser, die Symbole des heiligen Abendmahles und der Taufe, welche aus der Seite des gekreuzigten Christus hervorflossen) merito invisibilis fidei ascendimus de praesenti ecclesiae vita, quae peregrinatur in terris, in vitam supernae beatitudinis. — Raban. Maur. lib. adv. Jud. c. 32: Sicut per aquam visibilem abluitur corpus visibile, ita per confessionem fidei mundatur anima invisibilis. — Ratramni lib. de corp. et sang. dom. p. 88. — Ahythonis capitul. p. 584: in eisdem mysteriis visibilis creatura videtur et tamen invisibilis salus ad aeternitatem animae subministratur, quod in sola fide continetur. — Guitmundi archiepiscopi Averseni (c. a. 1075.) de corp. et sang. Christi veritate in eucharistia lib. II. (Bibl. max. T. XVIII. p. 455.). — Algeri l. l. P. III. c. 7., wo die Worte Augustin's angeführt und gebilligt werden: Unde ista tanta virtus est aquae, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? — Hugo a St. Vict. de anima et ejus institut. lib. III. c. 50. (Opp. T. II. p. 196.): Credere in eum hoc est accipere panem, vinum. Nos credimus et dicimus, quoniam cor-

kommenen Ausdruck brauchen darf, an, daß die Sakramente ex opere operantis das Heil wirken. Dagegen urtheilte der bei Weitem größere Theil der Kirchenlehrer in gerade entgegengesetzter Weise, daß, wenngleich die sakramentliche Gnade nur dem zu Theil werde, der sich in der rechten, würdigen Gemüthsverfassung befinde, dieß doch nicht kraft dieser Gemüthsverfassung geschehe, sondern weil nur ein so disponirter fähig sei, die sakramentliche Gnade in sich aufzunehmen, aber kraft des Sakramentes selbst, dem die Gnade substanziell inhärire, oder an dessen Gebrauch sie durch den Willen Gottes geknüpft sei, und von dem sie sich jedem ihrer fähigen Empfänger von selbst mittheile, während dem unwürdigen Empfänger die dem Sakramente inneseiende Kraft durch eine Machtwirkung Gottes zu einer Verderben bringenden werde[61]). Diese letzteren nahmen daher an, daß die Sakramente ex opere operato wirken, wenngleich sich dieser Ausdruck in dieser Periode noch nicht in diesem Sinne gebraucht findet. Auch wurde letztere Auffassungsweise, so sehr sie die herrschende war, in dieser Periode noch nicht in Gegensatz zur ersteren gestellt[62]). Daher es denn wohl auch vorkommt, daß die im Allgemeinen ihr folgenden Kirchenlehrer sich mitunter auch so aussprechen, als ob sie die erstere billigten.

---

pus Christi tale unicuique sit, qualis accesserit, ut offerat, et qualis accesserit, ut accipiat. Nam unum idemque corpus propter nomen domini, quod invocatur, semper sanctum est, et tale unicuique fit, quali corde ad accipiendum accesserit. Si offerat deo malus et accipiat bonus, tale utrique erit, qualis uterque fuerit — p. 197: Idcirco tantopere fides in sacramento exigitur, quia falsa fide mundus periit, quando Adam plus diabolo falsa suggerenti, quam deo vera promittenti credere praesumpsit. Dum vero in sacramento plus deo quam hosti (ut dignum est) creditur, sanatur hac fide vera illa perfida fides.

61) So z. B. Theodulph. Aurel. de ordine baptismi (Bibl. max. T. XIV. p. 11.). — Raban. Maur. de universo lib. V. c. 11., de sacris ordinibus c. 13. — Paschas. Ratb. lib. de corp. et sang. dom c. 3. — Syn. Attrebat. (a. 1025.) c. 1. (l. l. p. 609.). — Humberti cardin. adv. simoniacos lib. I. c. 39. — Hildeb. Turon. sermon. de diversis 45. p. 857. — Petr. Cellens. l. l. — Auch Hugo von St. Vict. scheint in manchen Stellen dieser Auffassung beizustimmen, z. B. wenn er als das Eigenthümliche der neutestamentlichen Sakramente im Unterschiede von den alttestamentlichen bezeichnet, daß sie nicht wie die letzteren nur ex significatione, sondern auch ex sanctificatione wirken. Vergl. de sacram. christ. fid. lib. I. P. XI. c. 2. c. 5. de sacram. leg. nat. et script. p. 414. — Jedenfalls nimmt Hugo das Sakrament der Buße hiervon aus, insofern er ausdrücklich lehrt, daß schon in Folge der der Beichte und Absolution vorangehenden vollkommenen Reue die Sündenschuld von Gott unmittelbar getilgt werde, daß also die confessio und die auf sie folgende absolutio des Priesters (das opus operatum) die Befreiung von der Schuld schon voraussetze und nur noch die Befreiung von der Strafe hinzufüge. Vergl. de sacram. chr. fid. lib. II. P. XIV. c. 8. Summae tr. VI. c. 11.

62) Der erste Kirchenlehrer, der dies gewissermaßen thut, ist Hugo von St. Victor, sofern er, wie in der vorigen Anmerkung gezeigt worden, hierin eben das Charakteristische der neutestamentlichen Sakramente sieht, daß sie nicht in der ersteren, sondern in der zweiten Weise wirken.

Zu einer relativen Ausbildung gelangte die Lehre von der Entstehung und den Bedingungen der sakramentlichen Wirkung erst seit Petrus Lombardus. Die Gestalt, welche seit diesem diese Lehre erhielt, war im Wesentlichen folgende:

1. Für's Erste zeigt sich eine Fortbildung der Lehre hinsichtlich der Art, in welcher man sich Gott als thätig dachte, um die Wirkung der Sakramente hervorzurufen, und hinsichtlich der Art, in welcher man die Annahme einer solchen göttlichen Thätigkeit begründete. Daß nämlich die Sakramente nicht von dem sie verwaltenden Priester, sondern von Gott ihre Kraft erhalten, daß, während der Minister in sichtbarer Weise das äußere Sakrament vollziehe, Gott in unsichtbarer Weise entweder mittelbar oder unmittelbar die Wirkung hervorrufe, wurde von den Scholastikern dieser Periode ebenso einstimmig anerkannt, als dies von Seiten der früheren Kirchenlehrer geschehen war[63]). Dabei ging man jedoch jetzt über die früheren Kirchenlehrer in doppelter Weise hinaus, einmal insofern, als man die Ueberzeugung, daß Gott ganz gewiß in den Sakramenten wirksam sei, nicht mehr, wie es bis dahin meist geschehen war, auf die der Kirche im Allgemeinen gegebenen Verheißungen gründete, sondern auf die göttliche Einsetzung der Sakramente, die man schon aus diesem Grunde jetzt vielmehr hervorhob, da man nur dann, wenn man gewiß sein konnte, daß ein Sakrament von Gott eingesetzt sei, eine Garantie dafür erblickte, daß durch dasselbe eine Gnade mitgetheilt werde. Ein weiterer Fortschritt bestand darin, daß man die Art näher zu bestimmen suchte, in welcher Gott zur Hervorrufung der sakramentlichen Wirkung thätig sei, worin die Scholastiker nach drei verschiedenen Seiten hin auseinander gingen.

Ein Theil der Scholastiker nämlich betrachtete die Einsetzung der Sakramente selbst schon als den Beginn der Thätigkeit, durch welche Gott die Wirkung der Sakramente hervorrufe, indem sie lehrten, daß

63) Petr. Lomb. lib. IV. dist 5. A. B. — Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 3. fol. 7. — Albert. M. dist. 1. art. 5: Nihil est causa efficiens gratiae, nisi solus deus. — Bonavent. sentt. lib. IV. dist. 1. P. I. art. 1. qu. 3: Gratia non est a sacramentis, nec de sacramentis, sed oritur a fonte aeterno et ab illo hauritur ab ipsa anima in ipsis sacramentis. — Thom. Aq. summ. qu. 64. art. 1. — in IV. libr. sentt. dist. 1. qu. 1. art. 4: Deus solus est causa gratiae quasi principale agens. — Scot. dist. 1. qu. 5. — dist. 2. qu. 1: Sacramenta novae legis a solo deo habent efficaciam tanquam a causa principali. — Durand. dist. 1. qu. 4. — Biel dist. 1. qu. 1. art. 2.

64) P. IV. qu. 8. membr. 3. art. 5. cf. qu. 5. membr. 3. art. 4.

65) Lib. IV. dist. 1. art. 5.

66) Summ. qu. 62. art. 3. 4. — In sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Virtus sacramentorum est ex institutione divina sicut ex principali causa agente. — Instrumento datur virtus agendi instrumentaliter dupliciter: uno modo quasi in-

Gott damals, als er die Sakramente eingesetzt, ihnen auch ein für alle Male, dadurch, daß er sie zu Instrumenten seiner Gnade gemacht, ideell die Kraft zu wirken mitgetheilt habe. Zu dieser ursprünglichen Thätigkeit trete aber noch eine weitere hinzu, die, vermöge deren Gott fortwährend, d. h. so oft die Sakramente in der rechten Weise verwaltet werden, die ursprünglich ihnen gegebene Kraft in Wirksamkeit treten lasse, und den Empfängern der Sakramente zueigne dadurch, daß er die äußeren Zeichen als seine Instrumente handhabe. Sie unterschieden also eine zwiefache Thätigkeit Gottes zur Hervorrufung der sakramentlichen Wirkung: eine bereits der Vergangenheit angehörige, durch welche er inchoative die Wirkung der Sakramente hervorgerufen habe, und eine fortwährende, durch welche er dieß completive thue. Die Hauptvertreter dieser Ansicht waren Alexander von Hales[64]), Albertus der Große[65]) und besonders Thomas von Aquino[66]) mit seinen zahlreichen Schülern.

Ein anderer Theil der Scholastiker betrachtete dagegen die Einsetzung der Sakramente nur als einen Vertrag, den Gott mit der Kirche geschlossen, durch welchen er sich verpflichtet, so oft die Sakramente in der vorgeschriebenen Weise verwaltet und empfangen werden, die an dieselben geknüpfte Wirkung eintreten zu lassen. Sie sahen daher den Zeitpunkt der Einsetzung der Sakramente nicht als den Moment an, in welchem Gott seine auf die sakramentliche Wirkung gerichtete Thätigkeit selbst bereits begonnen, sondern nur als einen vorläufigen Akt, als die Verheißung, künftig wirken zu wollen, während sie den Beginn der göttlichen Thätigkeit selbst als erst der Folgezeit angehörig, nämlich als in usu sacramentorum eintretend, und diese nicht als eine auf die Sakramente, sondern auf die Empfänger unmittelbar gerichtete ansahen. Vertreter dieser Ansicht waren unter Anderen Bonaventura[67]), Skotus[68]), Durandus[69]), Richard von Middleton[70]),

---

choative, quando instituitur in specie instrumenti, alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra. Et similiter complete datur virtus sacramentorum in ipso usu sacramentorum.

67) Dist. 1. P. 1. art. 1. qu. 5: Causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina.

68) Op. Oxon. dist. 1. qu. 5: Susceptio sacramenti est dispositio necessitans ad effectum signatum, non quidem per aliquam formam intrinsecam — sed tantum per assistentiam dei causantis illum effectum non necessario absolute, sed necessitate respiciente ad potentiam ordinatam. Disposuit enim deus universaliter et de hoc ecclesiam certificavit, quod suscipienti tale sacramentum ipse conferret effectum signatum. Cf. Op. Paris. dist. 1. qu. 4. sch. 5.

69) Dist. 1. qu. 4. §. 19: Ex divina pactione vel ordinatione sic fit, quod recipiens sacramentum recipit gratiam, nisi ponat obicem, et recipit gratiam non a sacramento, sed a deo.

70) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 4.

Wilhelm Okkam[71]), Thomas von Straßburg, Peter d'Ailly[72]), Wikliffe, Gabriel Biel[73]).

Von diesen beiden Ansichten läßt sich endlich auch noch eine dritte unterscheiden, die man als die vulgäre bezeichnen kann, die z. B. von Alanus ab Insulis[74]), Wilhelm von Auxerre[75]), Heinrich von Muda[76]), Berthold von Chiemsee[77]) vorgetragen wurde, und auch vom Concil von Trient[78]) und dem römischen Katechismus[69]) gebilligt zu werden scheint. Nach dieser Ansicht wäre, wenn sie vollkommen entwickelt würde, zwischen einer dreifachen Thätigkeit Gottes zur Entstehung der sakramentlichen Wirkung zu unterscheiden, indem nach ihr anzunehmen wäre, daß Gott a) durch die Einsetzung der Sakramente ein für alle Male die durch den Tod Christi erworbene Gnade vertragsweise an die Sakramente geknüpft habe, b) in Folge der Anrufung seitens des Priesters in jedem einzelnen Falle, in welchem die Sakramente rite verwaltet werden, die verheißene und der Kirche ideel überlieferte Gnade thatsächlich den Sakramenten mittheile, so daß sie in letzteren gleichwie in Gefäßen enthalten sei, c) endlich, daß er die so von den Sakramenten gleichsam eingeschlossene Gnadenfülle durch den Gebrauch auf die Empfänger überströmen lasse.

2. Einen weiteren Fortschritt finden wir in dieser Periode darin, daß man auch den Antheil, welcher speciell Christo bei der Entstehung der sakramentlichen Wirkung zuzuschreiben sei, näher zu bestimmen suchte. Diesen Antheil dachte man sich in folgender Weise:

a) Christus wurde als der vorgestellt, welcher in besonderem Sinne

71) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1.

72) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. concl. 2.

73) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 1. not. 2. Deus constituit sacramenta sensibilia tanquam signa certa gratiae, quam ipse creando producit in anima suscipientis sacramentum aut in ipso sacramento effectum gratuitum ad hominum salutem ordinatum (quod additur propter sacramentum eucharistiae). Statuit enim, quod adhibito tali signo secundum modum et formam suae institutionis infallibiliter vult assistere suo signo producendo gratiam, si non ponatur obex in suscipiente sacramentum, quam gratiam alias non produceret, si sacramentum illud non exhiberetur. Et de hoc fecit ecclesiam suam certam. Et ista ordinatio sive institutio divina vocatur pactum dei initum cum ecclesia.

74) Serm. III. de timore judicii in Quadrag.

75) Lib. IV. tr. 3. fol. 7.

76) Theol. quodlib. in sentt. lib. IV. qu. 37.

77) Deutsche Theol. 4, 15. 58, 13

78) Sess. VII. de sacram. in gen. can. 6.

79) P. II. c. 1. qu. 4. 7. 13—15. 17. 18.

80) Bonav. Comp. lib. VI. c. 3. — Thom. Summ. qu. 64. art. 2. — Scot. (Op. Paris.) dist. 2. qu. 1. sch. 1. — Durand. dist. 2. qu. 1.

81) Biel dist. 5. qu. un. art. 1. not. 2: Sacramenta habent efficaciam suam ab instituente sc. Christo.

82) Thom. Summ. qu. 63. art. 3: Character est quaedam participatio sacerdotii Christi ab ipso Christo derivata.

den Sakramenten die Kraft zu wirken mitgetheilt habe, sofern er, wenigstens von den meisten Scholastikern, als der eigentliche, entweder unmittelbare oder mittelbare, Einsetzer aller neutestamentlichen Sakramente gedacht[80]), die Kraft der Sakramente aber als wesentlich auf der Einsetzung beruhend betrachtet wurde[81]).

b) Ferner wurde Christus als die Voraussetzung gedacht, unter der die Sakramente gerade das wirken können, was sie nach der herrschenden Vorstellung wirken. Denn α. der unvertilgbare Charakter, welchen gewisse Sakramente mittheilen, wurde als der Charakter Christi, als von ihm abgeleitet, speciell als Ausfluß seines Priesterthums vorgestellt[82]). β. Ebenso wurde die sakramentliche Gnade als in Christo ihre Quelle habend gedacht, sofern sie durch sein Leiden erworben worden[83]). Das Blut Christi dachte man sich daher gleichsam in den Sakramenten enthalten und durch sie den Menschen mitgetheilt werdend[84]). γ. Von der Taufe und Eucharistie nahm man an, daß sie noch in speciellem Sinne ihre Wirkung Christo verdanken, die Taufe, sofern das Element derselben, das Wasser, seine wiedergebärende Kraft nicht haben wurde, wenn nicht der heilige Leib Christi bei der Taufe durch Johannes mit demselben in Berührung gekommen wäre[85]), die Eucharistie, sofern in ihr sogar Christus selbst leibhaftig gegenwärtig sei und den Empfängern zum Genusse sich darbiete[86]).

c) Endlich wurde mitunter auch gelehrt, daß Christus bei der Darreichung der von ihm erworbenen und durch die Sakramente den Menschen mitzutheilenden Gaben thätig sei[87]). So betrachtete Thomas

83) Petr. Lomb. dist. 2. B. — Thom. Summ. qu. 62. art. 5. — Sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum, in cujus signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis. Cf. qu. 80. art. 7. u. Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Albert. M. dist. 2. art. 2. cf. dist. 26. art. 14., wo es von der Ehe heißt: trahit efficiendi virtutem ex unione naturarum in Christo, in quibus naturis sponsus ecclesiae passus est. — Scot. dist. 2. qu. 1. — Biel dist. 1. qu 2. art. 3. dist. 2. qu. 1. art. 3. dub. 1. — Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 7.

84) Melch. Cani relectio de sacramentis in gen. P. IV. (Op. ed. Serry Vienn. 1754. T. II.) p. 901: Crumena siquidem continere dicitur captivi redemptionem, quoniam pecuniam continet: et sacramenta, quae continent sanguinem Christi, continere dicuntur gratiam et remissionem peccatorum. — Virtus sacramentorum sanguis Christi est, qui in sacramentis adhibetur.

85) Alan. ab Insul. de fide cath. lib. I. c. 44. — Thom. dist. 23. qu. 1. art. 3: Omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit, et ideo sacramenta illa, quibus ipse est usus, habent efficaciam ex suo usu, sicut tactu suae carnis vim generativam contulit aquis. — Scot. (Op. Oxon.) dist. 7. qu. 1: Christus contactu suae carnis mundissimae omnem aquam consecravit in usum baptismi. — Biel dist. 3. qu. un. art. 3. dub. 4. — Catech. Rom. P. II. c. 3. qu. 9. —

86) Vergl. z. B. Thom. Summ. qu. 65. art. 3.

87) Albert. M. dist. 2. art. 5: Principalis operatio tota fuit Christi, scilicet interior operatio vel baptizatio. Cum enim duae sunt operationes in baptismo,

die Menschheit Christi als das (unmittelbare) Werkzeug, mit dessen Hülfe Gott den Empfängern der Sakramente die Gnade mittheile, während er in den Sakramenten selbst die Fortsetzung, gleichsam die Verlängerung, jenes Werkzeuges sah[88]. Die Menschheit Christi selbst wurde aber wieder als wirkend gedacht durch ihr Leiden, das, wenn es gleich als äußere Thatsache der Vergangenheit angehöre, doch seinem Wesen nach fortdauere und im Glauben und in den Sakramenten sich fort und fort thätig erweise[89]. Ueberhaupt spricht sich unter den Scholastikern besonders Thomas Aquin ausführlich über die Thätigkeit aus, welche Christus hinsichtlich der Sakramente ausgeübt habe und noch ausübe. So schreibt er jeder von beiden Naturen Christi eine besondere die sakramentliche Wirkung betreffende Function zu[90]. Von der göttlichen Natur, lehrt er, nehme die sakramentliche Gnade ihren Ausgang, die menschliche Natur dagegen sei das Mittel, durch welches jene hierbei thätig sei[91]. Während aber durch die menschliche Natur die sakramentliche Gnade erworben worden, sei wiederum die göttliche die Potenz, welche die Gnade auf die einzelnen Menschen überleite[92]. Thomas unterscheidet näher eine dreifache *potestas*, vermöge deren Christus diese verschiedenen Thätigkeiten ausübe: die *potestas auctoritatis*, *excellentiae* und *ministerii*. Die erstgenannte besteht ihm überhaupt in der in dem eigenen Wesen einer Person gegründeten, nicht von einem Höheren abgeleiteten, Macht. Da diese Macht der Natur der Sache nach nur der dreieinige Gott besitzen kann,

---

exterior et interior, interior est principalior — et ideo baptismus illius dicitur, qui operatur principaliore operatione. — Thom. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Durand. dist. 1. qu. 3. — Biel dist. 25. qu. 1. concl. 8: Nec episcopus dat characterem, sed facit actum sacramentalem, ad quem Christus characterem.

88) Summ. qu. 62. art. 5. — qu. 48. art. 6: Duplex est efficiens, principale et instrumentale. Efficiens quidem principale humanae salutis est deus. Quia vero humanitas Christi est divinitatis instrumentum, ideo ex consequenti omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in virtute divinitatis ad salutem humanam. Et secundum hoc passio Christi efficienter causat salutem humanam.

89) Summ. qu. 48. art. 6: Passio Christi, licet sit corporalis, habet tamen spiritualem virtutem ex divinitate unita, et ideo per spiritualem contactum efficaciam sortitur, scilicet per fidem et fidei sacramentum secundum illud apostoli: quem proposuit deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius. Cf. qu. 64. art. 3: meritum et virtus passionis ejus operatur in sacramentis. Vergl. auch Cajetan. P. III. qu. 48. art. 2. (Op. Venet. 1593. T. XII.): Passio Christi tenet locum medicinae. Et quemadmodum medicina corporaliter adhibita infirmo instrumentaliter sanat, ita passio Christi spirituali contactu fidei seu fidei sacramentis adhibita fit instrumentum naturae ipsius infirmi, medicina autem passionis venit instrumentum deitatis et sola adhibitione per fidem seu sacramenta eget ad hoc, ut nos sanet.

90) Summ. qu. 64. art. 3: Interiorem sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est deus et secundum quod est homo, aliter tamen et aliter.

so schreibt sie Thomas Christo nur nach seiner göttlichen Natur zu, und lehrt, daß Christus vermöge derselben mittels der Sakramente Vergebung der Sünden und Gnade den Menschen zueigne [93]). Dagegen schreibt er die potestas excellentiae, unter der er die von einem Höheren als Privilegium überkommene Gewalt versteht, Christo nach seiner menschlichen Natur, sofern dieselbe mit der göttlichen in einer Person verbunden sei, also Christo als Gottmenschen, zu, und lehrt, daß Christus von dieser in vierfacher Weise hinsichtlich der Sakramente Gebrauch gemacht habe: α. dadurch, daß er vermöge seines Leidens die Gnade der Sakramente erworben, β. dadurch, daß er während seines irdischen Lebens die Sakramente eingesetzt, was er principaliter vermöge seiner göttlichen Natur, ministerialiter aber, d. h. promulgando vermöge seiner menschlichen Natur gethan, γ. dadurch, daß er während seines irdischen Lebens mitunter die Wirkung der Sakramente hervorgerufen, ohne sich dabei der äußeren Sakramente als Mittel zu bedienen, z. B. als er der Maria Magdalena ohne jedes äußere Mittel die Sünden vergeben [94]), δ. dadurch, daß er in der Urkirche den Sakramenten auch da, wo sie nicht im Namen der Trinität, sondern nur im Namen Christi allein (welches der Name des Gottmenschen) verwaltet wurden, Kraft verliehen habe. Endlich unter der potestas ministerialis verstand Thomas die Vollmacht, die Sakramente im Auftrage Gottes einzusetzen oder zu verwalten. Von ihr nahm er an, daß sie Christus allein nach seiner

---

91) Summ. qu. 62. art. 5: Virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivatur.

92) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Christus secundum quod homo est, causa meritoria nostrae justificationis, secundum quod deus est causa influens gratiam. — Cf. Bonavent. sentt. lib. III. dist. 13. art. 2. qu. 1: Influere per modum praeparantis est Christi hominis, per modum impartientis est Christi dei. Vel per alia verba, et in idem redit, influere per modum merentis Christi hominis, per modum efficientis Christi dei. Vel influere quantum ad remissionem poenae Christi hominis, quantum ad remissionem culpae Christi dei. — Durand. dist. 1. qu. 3. §. 6: Christus sanctificat nos effective in quantum deus, sed meritorie in quantum homo.

93) Summ. qu. 8. art. 1: Dare gratiam aut spiritum sanctum convenit Christo, secundum quod est deus auctoritative, sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum et per efficientiam quandam. — Qu. 64. art. 3: Secundum quod est deus, operatur in sacramentis per auctoritatem; secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter.

94) De veritate qu. 29. art. 4: Alii ministri ecclesiae non disponunt nec operantur ad spiritualem vitam quasi ex propria virtute, sed virtute aliena, Christus autem virtute propria, et inde est, quod Christus poterat per se ipsum effectum sacramentorum praebere, quia tota efficacia sacramentorum in eo originaliter erat.

menschlichen Natur besitze und von ihr Gebrauch gemacht habe, indem er die Apostel getauft, ihnen die Eucharistie und andere Sakramente persönlich dargereicht habe. Sie habe er auch auf die Diener der Kirche übertragen, während hinsichtlich der potestas auctoritatis eine solche Uebertragung unmöglich, hinsichtlich der potestas excellentiae unwahrscheinlich sei [95]).

3. Auch über den Antheil, welchen die Kirche bei der Wirksamkeit der Sakramente habe, geben die Scholastiker dieser Periode mannigfache Andeutungen. In der Regel wurde die Kirche als Aufbewahrerin der durch Christus erworbenen und an die Sakramente geknüpften Gnade vorgestellt, mitunter auch als Kanal, durch welchen die aus Christi Leiden als Quelle geflossene Gnade mittels der Diener und der äußeren Sakramente auf die Empfänger übergeleitet werde. Jedenfalls galt sie als ein nothwendiges Mittelglied zwischen Christus und dem Minister [96]). Letzterer handelt, wie allgemein gelehrt wurde, zwar im Namen und Auftrage Christi, aber doch nur mittelbar, unmittelbar dagegen im Namen der Kirche [97]), und wäre daher nicht im Stande, die Sakramente zu vollbringen und die mit ihnen verbundene Gnade auf den Empfänger überzuleiten, wenn er bei seiner Verwaltung nicht durch die Intention, das zu thun, was die Kirche glaubt und thut, sich mit letzterer in Verbindung setzte, und überhaupt nicht in fide ecclesiae handelte [98]). Daher kann denn ein von der allgemeinen Kirche getrennter (schismatischer oder excommunicirter) Minister, wenn er auch

---

95) Sentt. lib. IV. dist. 5. qu. 1. art. 1. Summ. qu. 64. art. 3. 4. — Cf. Alex. Hales. P. IV. qu. 15. — Durand. dist. 5. qu. 3. 4. — Petr. Palud. dist. 5. qu. 1. art. 1. — Biel dist. 5. qu. un. art. 3. dub. 3.

96) Thom. Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4.

97) Thom. Summ. qu. 64. art. 8: Minister sacramenti agit in persona totius ecclesiae, cujus est minister. — Bonavent. breviloqu. P. VI. c. 5: Ipsa ecclesia sicut sacramenta a Christo accepit, sic ad fidelium salutem dispensat.

98) Biel dist. 6. qu. 1. art. 3. dub. 6: In sacramentis dirigit fides ecclesiae intentionem, eo quod intentio requisita est intendere facere id, quod ecclesia credit seu intendit. Unde sic intendendo quod ecclesia intendit, baptizans fit minister ecclesiae, etiamsi fuerit haereticus. Facit enim opus ecclesiae.

99) Petr. Lomb. dist. 5. A: Si in haeresi quacunque vel schismate quisquam in nomine patris et filii et spiritus sancti baptismi sacramentum acceperit, integrum sacramentum accepit, sed salutem, quae virtus est sacramenti, non habebit, si extra ecclesiam catholicam ipsum sacramentum habuerit. Debet ergo ad ecclesiam redire, non ut sacramentum baptismi iterum accipiat, quod nemo debet in aliquo repetere, sed ut in societate catholica vitam accipiat. Baptismus enim extra ecclesiam nequit prodesse. Ibi enim cuique prodesse potest baptismus, ubi potest prodesse eleemosyna, sc. in ecclesia. — Guil. Altiss. lib. IV. tract. 8. qu. 3. — Thom. Sentt. lib. IV. dist. 25. qu. 1. art. 2: Haeretici praecisi vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant. — Haereticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre. — Etwas anders urtheilten hierüber freilich Skotus, Durandus und manche andere der späteren Scholastiker, sofern sie von der Ansicht ausgehend, daß das Sakrament überall da, wo es über-

die Sakramente selbst zu Stande zu bringen vermag, doch die Gnade der Sakramente nicht mittheilen. Und ebenso kann Niemand die sakramentliche Gnade empfangen, der nicht der allgemeinen Kirche angehört und sich zu ihrem Glauben bekennt[99]). Hieraus erklärt es sich, daß der **Glaube der Kirche** auch ausdrücklich als einer der Faktoren bezeichnet werden konnte, welche zusammenwirken müssen, um den Sakramenten ihre Kraft zu verleihen[100]). Der persönliche Glaube des Ministers wurde nur darum nicht für nöthig gehalten, weil man von der Ansicht ausging, daß der Minister nicht im eigenen Namen, sondern im Namen und Auftrage der **Kirche** handele, und daß daher, wenn dieser nur bei der Verwaltung der Sakramente das Bewußtsein habe, als Repräsentant der Kirche dazustehen (d. h. wenn er die erforderliche intentio habe), das Mangelhafte seines persönlichen Glaubens durch den Glauben der Kirche ergänzt und ersetzt werde.

4. Wie die Kirche, so wurde ferner von den Scholastikern auch der **Minister** der Sakramente als wesentlicher Faktor gedacht, um die Wirkung der Sakramente hervorzurufen, indem man annahm, daß nur durch seine Thätigkeit die äußeren Sakramente mit Gnade gefüllt oder überhaupt zu kräftigen Zeichen gemacht werden können[101]). Dabei stimmten Alle darin mit einander überein, daß der Minister nicht als selbstständige Ursache auf die Wirkung einen Einfluß habe, sondern nur als Werkzeug[102]), daß er hierbei nicht im eigenen Namen und in

haupt zu Stande komme (opus operatum), auch Gnade zu wirken im Stande sei, annahmen, daß an sich auch ein außerhalb der allgemeinen Kirche gespendetes Sakrament-Gnade mittheilen könne, sobald nur seitens des Empfängers der Gnade kein Hinderniß entgegengestellt werde. Sei daher, (worüber man nicht zweifelte,) der Fall möglich, daß jemand, ohne damit eine Todsünde zu begehen, von einem außerhalb der allgemeinen Kirche stehenden Kleriker ein Sakrament empfange, so sei kein Grund vorhanden, um dessen willen man zweifeln sollte, daß ein solcher auch die sakramentliche Gnade empfange.

100) **Thom.** Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Efficacia sacramentorum est ex tribus sc. ex **institutione divina** sicut ex principali causa agente, ex **passione Christi** sicut ex causa prima meritoria, ex **fide ecclesiae** sicut ex continuante instrumentum principali agenti. — Cfr. **Bonavent.** sentt. lib. IV. dist. 3. P. I. art. 1. qu. 3.

101) **Hugo a St. Vict.** de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 2: Debet omne sacramentum habere sanctificationem, per quam gratiam contineat et efficax sit ad eandem sanctificandis conferendam. — Omne sacramentum habet sanctificationem ex apposita verbi vel signi benedictione. — Accedit verbum sanctificationis ad elementum et fit sacramentum. — c. 4: gratia infusa per benedictionem. — Postremo dispensator per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit. — **Petr. Lomb.** dist. 3. A. — **Albert. M.** dist. 1. art. 5: ex sanctificatione formae verborum habet conferre gratiam invisibilem. — **Thom.** Summ. qu. 64. art. 1. — Sentt. lib. IV. dist. 5. art. 2. — **Bonavent.** Comp. theol. verit. lib. VI. c. 3. — **Durand.** Sentt. lib. IV. dist. 5. qu. 4.

102) **Thom.** Summ qu. 64. art. 1: Eadem ratio est ministri et instrumenti. Utriusque enim actio exterius adhibetur, sed sortitur effectum interiorem ex vir-

eigener Kraft, sondern im Namen und in der Kraft Gottes[103]) und Jesu Christi[104]) handele, näher vermöge der von Christus auf ihn übertragenen potestas excellentiae und ministerii[105]). Mitunter wurde der Minister auch als Kanal vorgestellt, durch welchen die von Christus ausströmende Gnade hindurchgehe, um sich zunächst dem äußeren Sakrament und durch dieses dem Empfänger mitzutheilen[106]). Als indifferent wurde es dabei angesehen, ob der Minister das durch die Sakramente Mitzutheilende selbst besitze oder nicht[107]). Doch sah man den Minister, wie schon früher bemerkt worden, bei dieser seiner Thätigkeit, nicht als in unmittelbarem, sondern nur als in mittelbarem Dienstverhältnisse zu Christo stehend an, sofern man annahm, daß Christus zunächst nur die Kirche im Ganzen mit der Vollmacht, die Sakramente zu verwalten und dieselben zu Trägern der Gnade zu machen, betraut habe, die Kirche aber wieder die ihr verliehene Vollmacht auf die einzelnen Minister als ihre Stellvertreter übertrage[108]). Man nahm daher mit Recht an, daß, damit die Gnade Christi durch die Sakramente auf den Empfänger übergeleitet werde, es nicht sowohl auf den persönlichen Glauben des einzelnen Ministers, als auf den Glauben der Kirche, in welchem das Sakrament verwaltet werde, ankomme[109]). Im Glauben

---

tute principalis agentis, quod est deus. Cf. art. 9. — Ueberhaupt concurriren hiernach zur Hervorbringung der sakramentlichen Wirkung nach Thomas dreierlei verschiedene Werkzeuge: die Menschheit Christi als das instrumentum divinitati conjunctum, die äußeren Sakramente als instrumenta separata, und endlich die Minister als zwischen diesen beiden in der Mitte stehend, von Thomas als instrumenta extrinseca bezeichnet. Vergl. Summ. qu. 64. art. 3: Quia est humanitas instrumentum conjunctum divinitati in persona, habet quandam principalitatem et causalitatem respectu instrumentorum extrinsecorum, qui sunt ministri ecclesiae.

103) Hugo a St. Vict. de sacram. christ. fid. lib. I. P. IX. c. 4: Apparet mirabile, quod, qui major fuit, quod minus erat, fecit, et, qui minor fuit, fecit, quod majus fuit. Plus enim contulit sanctificatio, quam creatio, quoniam in creatione naturam acceperunt, ut essent, in sanctificatione gratiam, ut bona et sancta essent. Si ergo deus creat et sacerdos sanctificat, plus homo facere videtur, quam deus, quod omnino absurdum et inconveniens esset, si non, quod homo facit, hoc etiam faceret et deus. Deus enim sine homine creat, sed homo sine deo non sanctificat. — Sanctificat sacerdos neque per se neque in suo, quia nec solus ipse est, qui operatur, nec virtus ipsius est, quae ad sanctificationem tribuitur. Ipse enim ministranti cooperatur, cujus virtute per ministerium ministrantis, quod sanctificandum est, sanctificatur. — Innocent. III. mysteriorum missae lib. III. c. 5: Sacramentum non in merito sacerdotis, sed in verbo conficitur creatoris. — Nur das Sakrament der Ordination betrachtete Thomas als Ausnahme, von dem er lehrte, daß es seine Kraft nicht bloß von Gott, sondern in gewissem Maße auch von der Person des Ministers erhalte. Vergl. Sentt. lib. IV. dist. 24. qu. 1. art. 1: Hoc, quod in sacramentis confertur, in aliis sacramentis derivatur tantum a deo, non a ministro, qui sacramentum dispensat. Sed illud, quod in hoc sacramento traditur sc. spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo, qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta. — Efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum, qui sacramentum dispensat.

der Kirche werde aber das Sakrament verwaltet, auch wo der persönliche Glaube des Ministers fehle, sobald nur auf Seiten des Ministers die intentio id faciendi, quod facit ecclesia, vorhanden sei [110]). Um dieser Stellung des Ministers willen erklärte man überhaupt die Wirksamkeit der Sakramente für völlig unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Ministers [111]). Zwar wurde hervorgehoben, daß die größere Vortrefflichkeit des Ministers eine Vergrößerung der segensreichen Wirkung der Sakramente hervorrufen könne, weßhalb von einem guten und frommen Minister die Sakramente sich reichen zu lassen mehr anzurathen sei, als von einem schlechten. Doch wurde ausdrücklich bemerkt, daß diese Verschiedenheit der Wirkung nicht auf Rechnung des Sakramentes komme. Vielmehr sei die Wirkung, welche das Sakrament als Sakrament habe, überall ganz gleich, möge der Diener fromm oder gottlos sein. Verschieden könne nur die zu der sakramentlichen hinzukommende Wirkung sein. Wenn also anzunehmen sei, daß das von einem frommen Minister dargereichte Sakrament größeren Nutzen gewähre, als das von einem gottlosen gespendete, so sei das doch nicht so anzusehen, als habe das Sakrament selbst darum, weil es von einem frommen Minister verwaltet worden, eine reichere Wirkung, son-

---

104) Cat. Rom. P. II. c. 1. qu. 16: Ministri in sacra illa functione non suam, sed Christi personam gerunt.

105) Thom. Sentt. lib. IV. dist. 5. art. 2. 3. — Durand. dist. 5. qu. 4.

106) Guil. Altiss. lib. IV. tr. 7. qu. 2. fol. 43: Solus deus infundit gratiam, quae datur in baptismo, nec ministri operantur nec ministri cooperantur ad effusionem gratiae. Unde non sunt ibi nisi canales. Unde sicut canales non dant pluviam, ita nec ministri dant gratiam. — Petr. Palud. Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1: Ab anima baptizantis, ordinantis et confirmantis mediante sacramento transfunditur character in animam baptizati, confirmati et ordinati.

107) Petr. Palud. Sentt. lib. IV. dist. 1: qu. 1., wo bemerkt wird, daß der Minister nicht immer als causa univoca, sondern auch als aequivoca thätig sei, ut quando non baptizatus baptizat, vel impoenitens absolvit poenitentem, vel non inunctus inungit morientem.

108) Thom. Summ. qu. 64. art. 8. — Bonavent. brevil. P. VI. c. 5. — Biel Sentt. lib. IV. dist. 6. qu. 1. art. 3. dub. 6.

109) Biel dist. 3. qu. un. art. 2. concl. 3: Sacramenta habent veritatem in fide ecclesiae, non personae.

110) Biel dist. 6, qu. 1. art. 3. dub. 6: Si, quando baptizat fidelis, intentionem ejus dirigit fides propria, sic, quando baptizat haereticus, intentionem ejus dirigit fides ecclesiae, quia intendit quod ecclesia intendit.

111) Petr. Lomb. dist 5. A. — Innocent. III. mysteriorum missae lib. III. c. 5: Non ergo sacerdotis iniquitas impedit effectum sacramenti, sicut nec infirmitas medici virtutem medicinae corrumpit. Quamvis igitur opus operans aliquando sit immundum, semper tamen opus operatum est mundum. — Thom. Summ. qu. 64. art. 5. 9. — Durand. dist. 5. qu. 1. cf. dist. 25. qu. 1. §. 4: Illud, quod habet efficaciam ex opere operato, non frustratur ex demerito operantis, dummodo concurrant ea, quae sunt de necessitate operis. — Thom. Waldens. Op. de sacram. Salmant. 1557. fol. 12. — Conc. Trident. Sess. VII. de sacram. in gen. can. 12. — Cat. Roman. P. II. c. 1. qu. 16.

dern es komme vielmehr zu der Wirkung, welche das Sakrament als solches hervorbringe, in diesem Falle noch eine andere dazu, welche durch die Verdienste des Ministers verursacht werde, und dem Maße dieser entspreche[112]).

5. Die Scholastiker stimmten ferner darin mit einander überein, daß auch das äußere Sakrament in gewissem Sinne als causa effectus anzusehen sei, wie schon die Definitionen des Sakramentsbegriffes hinreichend zeigen[113]). In welchem Sinne man aber dies anzunehmen habe, darüber bestanden drei verschiedene Ansichten.

a) Die Einen lehrten, indem sie von der bis dahin vorzugsweise herrschend gewesenen Ansicht, nach welcher die Sakramente als Gefäße der göttlichen Gnade im eigentlichen Sinne anzusehen sind, ausgingen, daß letztere insofern causae gratiae seien, als sie die ihnen substanziell inneseiende, in ihnen gleichwie in Behältnissen enthaltene, Gnade aus sich ausströmen und auf den Empfänger, der mit ihnen in die geeignete Berührung trete, überströmen lassen. Vertreter dieser Ansicht waren unter vielen Anderen z. B. Alanus ab Insulis[114]), Wilhelm von Auxerre[115]), Heinrich von Muda[116]) (oder von Gent, † 1293), Berthold von Chiemsee[117]) (a. 1528), Cochläus[118]) (a. 1534).

Doch erschien den meisten Scholastikern im engeren Sinne diese

---

112) Thom. Aquin. dist. 13. qu. 1. art. 1: De missa possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id, quod est essentiale in ea, sc. corpus Christi, et sic, a quocunque dicatur, aequaliter bona est, quia opus operatum aequaliter bonum est et virtuosum, vel quantum ad id, quod est annexum sacramento et quasi secundarium, et sic missa boni sacerdotis melior est, quia non solum habet efficaciam ex opere operato, sed ex opere operante, et ideo caeteris paribus melior est audire missam boni sacerdotis, quam mali. — Biel dist. 4. qu. 2. art. 2. concl. 7: Magis optandum est, pueros baptizari a bono ac devoto sacerdote, quam a malo, quia propter personale meritum sacerdotis et ejus orationes cum affectu ante et post lectas gratia puero augetur plus, quam si a sacerdote indevoto baptizaretur. Haec autem inaequalitas gratiae non est ex virtute baptismi, sed meritorum. Cf. dist. 13. qu. 1. dub. 3.

113) Zwar wurde nicht von allen Scholastikern für angemessen gehalten, die Bezeichnung des Sakramentes als causa gratiae in die Definition aufzunehmen. So bezeichnete es Durandus als eine erst vom Lombarden willkührlich eingeführte Neuerung, wenn man in der Gegenwart das Sakrament gewöhnlich als causa gratiae bezeichne. Vergl. dist. 1. qu. 4. §. 25: Nullus sanctus posuit in diffinitione sacramenti, quod esset causa gratiae. Sed solum magister sententiarum, qui accepit ab Augustino, quod sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Et addidit de suo, quod sequitur, videlicet: „ut imaginem gerat et causa existat.“ — Okkam sagt sogar geradezu: Sacramenta novae legis non sunt causae effectivae gratiae (Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1.). Doch wollten sie damit nicht sagen, daß man das Sakrament nicht in einem gewissen Sinne causa gratiae nennen könne, sondern wollten eigentlich nur der thomistischen Auffassung entgegentreten.

114) Serm. III. de timore judicii in Quadrag. p. 123: Latet sive continetur sub sacramentis divina gratia, unde et ipsa vasa dicuntur in evangelio, ubi dici-

Auffassung als eine zu sinnliche und äußerliche, und sie stellten ihr daher zwei andere entgegen, die man als Modificationen der beiden Ansichten, welche schon in der vorigen Periode, wenngleich noch unentwickelt, neben der traditionellen hergegangen waren, ansehen kann.

b) Die eine dieser beiden Ansichten, deren Hauptvertreter Albertus Magnus[119]) und besonders Thomas von Aquino[120]) und des letzteren zahlreiche Schüler, z. B. Petrus de Palude[121]) († 1342), Herveus Natalis[122]) († 1323), Johann Capreolus[123]) († 1444), Antoninus von Florenz[124]) († 1459) und Cajetan[125]) (Jacob de Vio von Gaëta, † 1534) waren, hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der Augustinischen, mit der sie jedoch nicht ganz zusammentrifft. Nach ihr wirken die Sakramente zwar die Gnade[126]), aber nicht als selbstständige Ursachen, wie man sie wohl nach der vorigen Ansicht nennen könnte, sondern als Werkzeuge in der Hand Gottes. Wie man das Werkzeug mit Recht als Ursache der Wirkung bezeichnen kann, welche durch dasselbe hervorgerufen wird, aber nicht als selbstständige, sondern nur als Mittelursache, sofern dasselbe von dem, welcher es braucht, in Bewegung gesetzt wird, so sind auch die Sakramente Ursachen der geistigen Wirkung, zu deren Hervorrufung sie eingesetzt sind, aber nur Mittelursachen, nämlich *causae instrumentales*, während Gott allein die causa principalis ist[127]). Gott setzt die Sakramente in Bewegung,

tur: „oleum recondite in vasis vestris," et in Isaia: „Mundamini, qui fertis vasa domini. Haec vasa in quibusdam sunt vacua, in quibusdam semiplena, in quibusdam vero plena.

115) Lib. IV. tr. 3. fol. 7: Cum dicitur: sacramenta justificant, attribuitur continenti, quod est contenti. Est enim sensus: gratia contenta in sacramentis justificat. Unde sacramenta non justificant tanquam causa efficiens, sed tanquam causa materialis. — Gratia justificat ut medicina expellens morbum spiritualem. Sacramenta justificant tanquam medicinalia vasa, quia in ipsis sacramentis datur gratia.

116) Theol. quodlib. in sentt. lib. IV. qu. 37. Nach ihm ist es nicht sowohl die göttliche Gnade, als vielmehr Gott selbst, welcher den äußeren Zeichen der Sakramente einwohnt.

117) Teutsche Theol. c. 4. §. 15: Der Mensch wird gerecht durch die Sakrament als durch Püren, in denen zugetragen wird göttliche Gnad und geistliche Arznei.

118) Philipp. quatuor in apolog. Melanchthonis III, 10: Per sacramenta velut per canales quasdam gratiam nobis influit deus.

119) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 5.

120) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Summ. qu. 62. art. 1. 3. 5.

121) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. 122) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1.

123) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1.

124) Op. Veron. 1740. T. III. p. 689.

125) Vergl. s. Comment. zu Thom. Summ. qu. 78. art. 4. und andere Stellen.

126) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Omnes coguntur ponere, sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse propter auctoritates, quae hoc expresse dicunt.

127) Thom. Aqu. de veritate qu. 27. art. 4: Sacramenta operantur ad gra-

um durch sie den Erfolg zu erreichen, den er durch dieselben erreichen will, ebenso wie der Mensch den Stock in Bewegung setzt, um zu schlagen, die Axt oder Säge, um das Holz zu zertheilen oder irgend ein künstliches Hausgeräth zu fertigen[128]). Sind nun die Sakramente Werkzeuge in der Hand Gottes, durch welche dieser die sakramentliche Wirkung hervorruft, so fragt sich zunächst, wie sie in dieser Hinsicht zur menschlichen Natur Christi sich verhalten, welche ja ebenfalls Werkzeug ist, durch welches Gott das Heil der Menschen wirkt. Thomas antwortet hierauf, die Sakramente seien gleichsam die Verlängerung oder das Supplement der menschlichen Natur Christi. Letztere sei das nächste, unmittelbare Werkzeug, dessen sich Gott bediene, um unser Heil zu wirken (instrumentum conjunctum), die Sakramente das entferntere, mittelbare (instrumentum separatum), das Werkzeug des Werkzeuges, das was unmittelbar an die einzelnen Menschen hinanreiche und das durch die Menschheit Christi Vollbrachte den einzelnen Menschen communicire. Jene sei gleichsam die Hand, diese der Stock in der Hand[129]). Von jedem Werkzeuge nun könne man sagen, daß dasselbe eine doppelte Wirkung auszuüben vermöge, einmal eine solche, zu welcher dasselbe vermöge der in seiner eigenen Natur liegenden Kraft befähigt sei, und sodann eine solche, welche es als Werkzeug hervorzubringen im Stande sei, wie die Wärme von Natur die Kraft

---

tiam prout sunt quasi mota a deo ad hunc effectum, qui quidem motus attenditur secundum institutionem, sanctificationem et applicationem ad eum, qui accedit ad sacramenta. — Summ. qu. 62. art. 1: Duplex est caussa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suae formae, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo nihil potest causare gratiam, nisi deus, quia gratia nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo divinae naturae. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant. Adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam. — Sentt. lib. IV. l. 1.: Agens principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. — Ex sacramentis causatur per modum influentiae gratia, nec tamen sacramenta sunt, quae influunt gratiam, sed per quae deus sicut per instrumenta animae gratiam influit.

128) Sentt. lib. IV. l. 1. art. 1: Sacramentum est causa instrumentalis et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur sicut virtus artis vel artificis in serra.

129) Thom. Aqu. Summ. qu. 62. art. 5: Sacramentum operatur ad gratiam causandam per modum instrumenti. Est autem duplex instrumentum, unum quidem separatum, ut baculus, aliud autem conjunctum, ut manus. Per instrumentum autem conjunctum movetur instrumentum separatum, sicut baculus per manum. Principalis autem causa efficiens gratiae est ipse deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum, sacramentum autem sicut instrumentum separatum. Et ideo oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in ipsa sacramenta derivetur. — Cf. Thom. Quodlibet. XII. qu. 10. art. 14: Sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum. — Et hoc est conveniens, quia verbum, per quod omnia sacra-

habe zu verzehren, als Werkzeug eines lebendigen Wesens aber die Kraft, Leben hervorzurufen, das Beil von Natur die Kraft, vermöge seiner Schärfe Holz zu zerschneiden, als Werkzeug aber in der Hand eines Künstlers ein kunstvolles Geräth herzustellen[130]. Ebenso haben nun auch die Sakramente eine doppelte Kraft, eine natürliche, welche ihnen an sich zukomme als aus materiellen Elementen bestehend, wie z. B. das Wasser der Taufe die natürliche Eigenschaft habe, den Körper zu reinigen, das Oel oder Chrisma anderer Sakramente die Eigenschaft, den Körper glänzend zu machen, und eine solche, welche ihnen nur zukomme, sofern sie Werkzeuge der göttlichen Barmherzigkeit seien[131]. Jene sei eine rein natürliche Kraft, diese gehe über die ursprüngliche Natur hinaus, ebenso wie der Stab dadurch, daß er von einer Hand geschwungen werde, eine Kraft erhalte, die er an sich nicht habe. Jene entspreche dem, was die Sakramente als sinnliche Zeichen seien, diese der Beschaffenheit dessen, der sie als Werkzeug in Anwendung bringe, ebenso wie die Axt oder Säge, wenn sie von einem geschickten Meister gehandhabt werden, im Stande seien, ein nicht bloß dem Wesen der Axt und Säge, sondern auch der Kunst des Meisters entsprechendes Hausgeräth herzustellen, jene erstrecke sich nur auf den Körper, diese reiche bis zur Seele[132]. Letztere Kraft ruhe aber auf der ersteren, d. h. die Sakramente können

menta virtutem habent, habuit carnem et fuit verbum dei; et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum.

Cf. Melch. Cani relectio de sacramentis in gen. P. IV. (Opp. ed. Serry Vienn. 1754. T. II. p. 900.): Fides sana atque catholica docet duo. Alterum est, deum per Christi humanitatem redemisse genus humanum, remisisse peccata, contulisse gratiam et gloriam. Item humanitatem Christi instrumentum fuisse, quo deus operatus est mirabilia haec in medio terrae. — Alterum: sacramenta novae legis instrumenta esse Christi ad hanc redemptionem, gratiam gloriamque complendam. Quemadmodum ergo esset erroneum asserere, sanguinem Christi vel passionem vel humanitatem non esse veras causas nostrae justificationis et gratiae, ita quoque error est manifestus negare, sacramenta esse causas efficientes instrumentales nostrae salutis, gratiae et justitiae.

130) Thom. Aqu. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4: Instrumento competit duplex actio, una, quam habet ex propria natura, alia, quam habet prout est motum a primo agente, sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ex natura propria habet dissolvere et consumere et hujusmodi effectus, sed in quantum est instrumentum animae vegetabilis generat carnem.

131) L. l.: Hujusmodi materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere et oleo facere nitidum corpus, sed ulterius in quantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima. — Summ. qu. 62. art. 1.

132) Sentt. lib. IV. l. l.: Instrumentum agit ut motum ab alio, et ideo competit sibi virtus proportionata motui. — Actio instrumenti semper pertingit ad aliquid ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam. — Effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti, qui quandoque per vilia instrumenta nobiliores effectus inducit. — Sciendum, quod actio instrumenti quandoque

nur dadurch die übernatürliche bis zur Seele dringende Kraft äußern, daß die natürliche in Wirksamkeit gesetzt werde, die übernatürliche Thätigkeit werde vermittelt durch die natürliche. Wie das Beil zur Hervorbringung des Kunstwerkes nur insofern diene, als es seine natürliche Kraft äußere, nämlich das Holz durchschneide, ebenso können auch die Sakramente nur mittels der ihnen eigenen den Körper angehenden Thätigkeit aus göttlicher Kraft ihre werkzeugliche Wirkung in der Seele hervorbringen. Indem das Taufwasser gemäß der ihm eigenen Kraft den Körper abwasche, wasche es zugleich als Werkzeug der Kraft Gottes die Seele rein von den Sündenflecken [133]). Diese übernatürliche Kraft sei dem Sakrament inchoative schon bei der Einsetzung gegeben worden, dadurch, daß Gott dasselbe zu seinem Werkzeug bestimmt habe, completive werde sie ihm aber erst dadurch gegeben, daß Gott sich thatsächlich des äußeren Zeichens als Werkzeuges bediene, mithin beim Gebrauche der Sakramente, sie höre aber sogleich mit dem Gebrauche wieder auf, wie auch der Stab nur so lange, als er geschwungen werde, die ihm von der Hand mitgetheilte Kraft in sich habe [134]). Ueberhaupt

---

pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit. — Wie es möglich sei, daß ein Sakrament, ungeachtet es seiner Natur nach etwas Körperliches sei, doch auf die Seele eine Wirkung auszuüben vermöge, sucht der Cardinal Cajetan dadurch klar zu machen, daß er auf die Abhängigkeit des Geschöpfs von Gott als seinem Schöpfer hinweist. Es liege in der Natur des Geschöpfs, daß es sich müsse zu Allem brauchen lassen, wozu es der Schöpfer gebrauchen wolle. Dadurch, daß es letzterer in die Hand nehme, und sich seiner als Werkzeuges bediene, um etwas auszuführen, erhalte es eo ipso die Kraft, dies zu Wege zu bringen (potentia obedientialis). Vergl. s. Comment. zu Thom. Aqu. qu. 78. art. 4: Sicut omnis creatura est in potentia obedientiali ad hoc, quod de ea fiat quidquid deus vult, ita est etiam in potentia obedientiali ad hoc, ut sit instrumentum dei ad quodcunque faciendum deus illa uti voluerit.

133) Thom. Aqu. l. l.: Omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi, in quantum est res quaedam, pertingit ad effectum, qui competit sibi, in quantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scanni; ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est, quod Augustinus dicit, quod aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit, et ideo dicitur, quod sacramenta efficiunt, quod figurant. — Summ. qu. 62. art. 1: Instrumentum habet duas actiones: unam instrumentalem, secundum quam operatur non in virtute propria, sed virtute principalis agentis, aliam autem habet actionem propriam, quae competit sibi secundum propriam formam, sicut securi competit scindere ratione suae acuitatis, facere autem lectum, in quantum est instrumentum artis. Non autem perficit instrumentalem actionem nisi exercendo actionem propriam, scindendo enim facit lectum. Et similiter sacramenta corporalia per propriam operationem, quam exercent circa corpus, quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam, sicut aqua baptismi abluendo corpus secundum propriam virtutem abluit animam, in quantum est instrumentum virtutis divinae.

134) Sentt. lib. IV. l. l.

135) L. l.: Propter auctoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis. — Intentio illa, quae et virtus dicitur, est in

sei sie in dem Sakramente nicht lokal enthalten, wie in einem Gefäße, sondern nur in der Weise, in welcher in jedem Werkzeuge dadurch, daß jemand dasselbe handhabe, eine von diesem hineingelegte Kraft enthalten sei [135]), nicht als ens completum [136]), wie denn überhaupt in einer körperlichen Sache eine geistige Kraft nicht als ens completum oder als ens fixum enthalten sein könne [137]), wohl aber als via in ens, nämlich als motus oder als intentio [138]), ebenso wie in einem Stabe, wenn er geschwungen werde, die Kraft zu wirken nur als intentio, nämlich die intentio dessen, der ihn schwingt, vorhanden sei [139]). Auch sei die Kraft nicht in irgend einem einzelnen Theile des Sakramentes enthalten, sondern in allen zusammen, welche das Sakrament ausmachen [140]). Wenn nun die natürliche Kraft der Sakramente bis zum Körper, die werkzeugliche (übernatürliche) bis zur Seele reiche, so erstrecke sich dagegen auch die werkzeugliche Kraft des Sakramentes nicht in gleicher Weise auf beide Wirkungen, welche durch das Sakrament in der Seele des Empfängers hervorgerufen werden sollen, nämlich die unmittelbare (d. h. den Charakter oder Schmuck der Seele), und die

---

sacramento sicut in subjecto. — Pulcherrime dictum est, gratiam contineri in sacramentis sicut in vase per quandam similitudinem. Sicut enim quod est in vase non denominat vas, sed in eo conservatur, ut possit inde accipi cum libet, ita gratia, quae continetur in sacramentis, non denominat ipsa nec qualificat ea secundum aliquod esse completum, sed gratiam in eis accipere poterit, qui eis uti voluerit. — Summ. l. l. art. 3: non sicut in vase, prout vas est locus quidam, sed prout vas dicitur instrumentum alicujus operis faciendi.

136) Sentt. lib. IV. l. l.: Virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum.

137) L. l.: In re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum, potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae continet intentiones animae quodammodo, etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis et semen agit in virtute animae.

138) L. l.: Motus non est ens completum, sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum. — Hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima, quod est ens diminutum. — Non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu, quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum (et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit), alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens et alterum motum.

139) Vergl. auch Petr. Palud. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. concl. 3: Sicut forma scanni est in dolabra in fluxu non formaliter, sed in virtute, et in fluxu non nisi quamdiu movetur, sic etiam character, qui manet in anima, est etiam in sacramento virtute solum, quamdiu sacramentum est in usu in conjunctione materiae ad formam a ministrante applicante suscipienti.

140) Thom. Aqu. l. l.: In omnibus, quae exiguntur ad sacramentum, est illa virtus simul acceptis complete, in singulis autem incomplete.

mittelbare (d. h. die Gnadenwirkung), vielmehr erstrecke sie sich direct nur auf die erstere, auf die zweite aber nur indirect oder dispositive, d. h. sie theile der Seele des Empfängers durch Hervorrufung der ersten Wirkung zugleich die Empfänglichkeit für die zweite mit, indem sie auf die Seele desselben einen solchen Eindruck mache, welcher die Mittheilung der Gnade zur nothwendigen Folge habe, falls auf Seiten des Empfängers dem Einströmen der Gnade kein Hinderniß entgegengestellt werde [141].

c) Wesentlich verschieden von dieser Ansicht ist die andere, welche ebenfalls der vulgären entgegengestellt wurde, deren Hauptvertreter Alexander von Hales [142], Bonaventura [143], Richard von Middleton [144], Duns Skotus [145], Durandus [146], Wilhelm Occam [147], Thomas von Straßburg, Peter d'Ailly [148] und Gabriel Biel [149] waren. Nach ihr sind die Sakramente nur uneigentlich als causae effectus spiritualis oder als causae gratiae zu bezeichnen [150], denn sie wirken überhaupt nicht vermöge einer ihnen selbst mitgetheilten Kraft, weder wie Gefäße, welche die Gnade in sich enthalten und auf den Empfänger überströmen lassen, noch wie Werkzeuge, deren sich Gott bedient, um die Menschen für den Empfang der Gnade zu disponiren, sondern sie wirken nur als *causae sine quibus non* [151], d. h. sie selbst vermögen überhaupt nicht irgend eine geistige

---

141) L. l.: Ad ultimum effectum, qui est gratia, non pertingunt sacramenta etiam instrumentaliter nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem.

142) P. IV. qu. 5. membr. 3: Actio sacramenti, ut est sacramentum, non est per sensibilem qualitatem in se, sed per virtutem formae intelligibilis, quae est benedictio .... ut tali facta intinctione vel inunctione circa corpus, fiat a virtute spirituali talis sanctificatio in anima.

143) Sentt. lib. IV. dist. 1. P. I. art. 1. qu. 3: Nullo modo dicendum est, quod gratia continetur in ipsis sacramentis essentialiter tanquam aqua in vase aut medicina in pyxide, imo hoc intelligere est erroneum, sed dicuntur continere gratiam, quia ipsam significant, et quia, nisi ibi sit defectus ex parte suscipientis, in ipsis gratia semper confertur, ita intelligendo, quod gratia sit in anima, non in signis visibilibus. Pro tanto etiam dicuntur vasa gratiae. — Qu. 5. Causalitas sacramentorum non est aliud, quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina.

144) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 4.

145) Op. Paris. lib. IV. dist. 1. qu. 4. schol. 4: Nullum sacramentum ullo modo agit ad creationem gratiae nec principaliter, nec instrumentaliter nec dispositive per aliquam actionem supernaturalem virtute alicujus alterius ad gratiam. — Pactione deus pepigit assistere sacramentis, ut conferrent, quod signant. Sacramenta dicuntur continere gratiam ut signa effectiva et vera demonstrativa in signato, non quia dant gratiam vel quia ab eis sit gratia, sed a deo per ipsa. — schol. 5: Sacramentum semper habet secum suum signatum, quantum est ex parte sui. — Semper enim deus assistit suo signato, ut veraciter et efficaciter insit quod demonstrat, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis, et ipso ablato

Wirkung hervorzurufen weder als selbstständige noch als Mittel-Ursachen, sondern **Gott wirkt allein die Gnade unmittelbar**, die **Beobachtung der Sakramente ist aber die von Gott gestellte, vom Menschen zu erfüllende, Bedingung**, unter der jener allein dem Menschen seine Gnade mittheilt. Denn Gott habe mit der Kirche den Vertrag geschlossen, daß er in keinem andern Falle seine Gnade den Menschen mittheilen wolle, als wenn letztere diese Bedingung erfüllen[152]). Hiernach können die Sakramente in Wahrheit nur als die Gnadenwirksamkeit Gottes **begleitend** bezeichnet werden. Sie sind nach dieser Ansicht nicht Gnadenmittel, sondern nur **Unterpfänder der göttlichen Gnade**, nicht solche Zeichen, welche die Gnade, die sie bedeuten, selbst herbeiführen, wohl aber solche Zeichen, welche, falls sie nur recht verwaltet werden und auf Seiten des Empfängers kein Hinderniß entgegengestellt wird, diese Gnade sicher bei sich haben (signa certa, efficaciter significantia). Es verhalte sich mit ihnen hinsichtlich der an sie geknüpften geistigen Wirkung ebenso wie mit einem bleiernen Denar, den ein Mann vom Könige mit der Bestimmung erhalten, daß ihm bei Ablieferung desselben 100 Pfund ausgezahlt werden sollen. Wie in diesem Falle nicht der Denar, welcher als solcher gar keinen Werth habe, sondern nur der Wille des Königs die wirkende Ursache sei, welche dem Manne die 100 Pfund zuwende, der Denar aber mit

---

statim inest signatum. — Dist. 2. qu. 1. schol. 1: Deus est causa immediata effectus sacramenti per assistentiam suam sacramento, cui disposuit semper assistere et gratiam conferre, nisi propter indispositionem susceptivi impediretur de congruo et ita sola voluntas est prima causa et principalis hujus effectus invisibilis. — Deus ex eadem ordinatione, qua instituit sacramenta ut signa efficientia et vera respectu gratiae, quam designant, ex eadem assistit ad immediate causandum illam, ne hujusmodi signa ab eo instituta sint falsa. Sicut omnia sacramenta voluntate ejus sunt immediate instituta, ita voluntate ejus habent efficientiam suam et gratiam, quam signant, et hoc immediate, et etiam eadem pactione, qua illa instituit.

146) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 4.

147) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1.

148) Sentt. lib. IV. qu. 1. art. 1. concl. 2.

149) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 2.

150) Occam sagt in der angeführten Stelle geradezu: Sacramenta novae legis non sunt causae effectivae gratiae.

151) Ueber den Sinn des Ausdrucks Causa sine qua non vergl. z. B. **Biel** dist. 1. qu. 1. art. 3. dub. 3: **Causa sine qua non** dicitur causa, ad cujus esse ex sola voluntate alterius sequitur aliud esse; omnis causa secunda est causa sine qua non, quia omnis causa secunda sic se habet, quod ad positionem ejus ex sola voluntate divina se determinantis producere aliud ad illius causae positionem sequitur aliud, quod circumscripta divina voluntate contingenter agente nunquam ad positionem causae secundae sequitur aliud.

152) Demgemäß wird von **Occam** (qu. 9.) die sakramentliche Gnade, vermöge deren Gott wirkt, definirt als gratuita dei voluntas, quae coexistit sacramentis ex pactione divina et aliquid efficit in anima.

Recht als causa sine qua non bezeichnet werden könne, so sei auch bei den Sakramenten die wirkende Ursache nur der Wille Gottes.

Die Concile von Florenz und von Trient haben nicht gewagt, sich für eine dieser drei Ansichten ausdrücklich zu entscheiden, sondern sprachen nur aus, daß die Sakramente des Neuen Bundes die Gnade, welche sie bedeuten, auch in sich enthalten[153]). Dagegen bedienen sich die Verfasser des römischen Katechismus an mehreren Stellen[154]) solcher Ausdrücke, welche nicht undeutlich zu erkennen geben, daß die erstgenannte, die vulgäre, Ansicht von ihnen gebilligt werde.

6. Besondere Ausbildung erfuhr in dieser Periode die Sakramentslehre dadurch, daß man den Einfluß näher zu bestimmen suchte, welchen der Empfänger auf die sakramentliche Wirkung auszuüben vermöge.

a) Wenn man in der vorigen Periode allgemein gelehrt hatte, daß die Sakramente ohne Unterschied in jedem Falle, in welchem sie überhaupt zu Stande kommen, eine von der religiösen und sittlichen Beschaffenheit des Empfängers unabhängige Wirkung ausüben, indem sie diesem eine allgemeine geistige Kraft mittheilen, welche aber erst durch die subjective Beschaffenheit des Empfängers eine bestimmte Qualität und Richtung erhalte, so daß sie in Folge dessen ihm entweder zum Heil oder zum Verderben gereiche, so trat jetzt hierüber eine Verschiedenheit der Ansicht hervor, indem nur ein Theil der Scholastiker, nämlich Alexander von Hales und die Thomistische Schule, allen Sakramenten ohne Unterschied eine von der subjectiven Beschaffenheit des Empfängers unabhängige Wirkung zuschrieb, die übrigen Scholastiker dagegen dieß nur von fünf Sakramenten annahmen, indem sie lehrten,

---

153) Concil. Florent. decret. pro Armen.: Nostra sacramenta et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. — Concil. Trident. Sess. VII. de sacram. in gen. can. 6: Si quis dixerit, sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant, — anath. sit.

154) In den meisten Stellen bedient sich auch der römische Katechismus ziemlich allgemeiner und unbestimmter Ausdrücke, z. B. P. II. c. 1. qu. 13: Omnia sacramenta divinam et admirabilem virtutem in se continent. — qu. 14: Sacramenta justitiae adipiscendae mirifica quaedam instrumenta sunt. — Sacramenta eam vim et efficientiam continent, quae ad intimam animam penetrat. — qu. 17: sacramenta divinam virtutem, quae illis inest, nunquam amittere. Dagegen tritt in folgenden Stellen deutlich hervor, von welcher Ansicht sie ausgehen: Qu. 7: Virtutem, quae ex passione Christi manat, hoc est gratiam, quem ille nobis in ara crucis meruit, per sacramenta quasi per alveum quendam in nos ipsos derivare oportet. — Qu. 18: Quo pacto tanta et tam admirabilis per sacramentum efficiatur, ut, quemadmodum s. Augustini sententia celebratum est, aqua corpus abluat et cor tangat; id quidem humana ratione atque intelligentia comprehendi non potest. Constitutum enim esse debet, nullam rem sensibilem suapte natura ea vi praeditam esse, ut penetrare ad animam queat. At fidei lumine cognoscimus, omnipotentis dei virtutem in sacramentis inesse, qua id efficiant, quod sua vi res ipsae naturales praestare non possunt.

daß die **Taufe, Confirmation** und **Ordination** in jedem Falle dem Empfänger einen unvertilgbaren Charakter aufprägen[155]), die **Eucharistie** in jedem Falle den wahren Leib und das wahre Blut Christi mittheile, das Sakrament der **Ehe** in jedem Falle die Gemeinschaft der Ehegatten zu einer unauflöslichen mache, von den beiden übrigen Sakramenten dagegen, nämlich der Buße[156]) und letzten Oelung[157]), annahmen, daß sie für denjenigen, der sie ohne die erforderliche Disposition empfange, **ohne alle Wirkung** bleiben.

Dagegen nahm man jetzt allgemein nicht mehr, wie früher, an, daß durch die Unwürdigkeit des Empfängers der allgemeinen Kraft, welche die Sakramente mittheilen, eine für die Empfänger Verderben bringende Richtung gegeben werden könne, indem man, wie früher gezeigt werden, den unvertilgbaren Charakter, welchen gewisse Sakramente aufprägen, sowie auch den Ornatus animae, welchen die übrigen mittheilen, nicht für durchaus qualitätlos ansah, sondern in ihnen vielmehr eine *dispositio ad gratiam* sah. Zwar wurde auch jetzt allgemein anerkannt, daß der unwürdige Empfänger in Folge seines unwürdigen Empfanges dem göttlichen Zorne verfalle, daß ihm dieser Empfang statt zum Segen, vielmehr zum Verderben gereiche[158]). Doch wurde diese nachtheilige Wirkung jetzt nicht mehr, wie früher, als zu der allgemeinen Wirkung der Sakramente in einem Causalitäts-Verhältniß stehend angesehen und daher von dem Sakrament als solchem (opus operatum) abgeleitet, sondern **lediglich** als Wirkung der Sünde angesehen, welche der Mensch damit begehe, daß er das Heilige unheilig empfange, also dem Opus operans zugeschrieben[159]). Man kann also sagen, daß nach

155) Daß der unvertilgbare Charakter ganz unabhängig von der religiösen und sittlichen Beschaffenheit in jedem Falle dem Empfänger mitgetheilt werde, war allgemein anerkannt. Vergl. z. B. **Albert. M.** dist 4. art. 4: Fictus recipit characterem. — Character non habet contrarietatem ad peccatum. — art. 2: Quod contrariatur fidei, dummodo intendat suscipere, quod facit ecclesia, non contrariatur nisi gratiae sacramentali et non characteri, et ideo suscipitur character. — Discredulitas omnium articulorum impedit rem sacramenti. Et si omnes simul discredat, et tamen velit suscipere id, secundum quod nihil credit facere ecclesiam, ipse suscipit characterem. — **Thom. Aqu.** sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 3. art. 2: Hunc effectum voluntatis indispositio non impedit.

156) **Scot.** Op Oxon. lib. IV. dist 14. qu. 4. — **Biel** lib. IV. dist. 16. qu. 1. art. 2. concl. 3.

157) **Scot.** Op. Oxon. lib. IV. dist. 23. qu. un.

158) **Petr. Lomb.** dist. 9. C. — **Joann. Wessel** de or. lib. VII. c. 6. p. 148.

159) **Petr. Lomb.** dist. 9. B: Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non quia res illa mala est, sed quia malus male accipit quod bonum est. — **Thom. Aqu.** dist. 9. qu. 1. art. 3: Quilibet cum conscientia peccati mortalis manducans corpus Christi peccat mortaliter, quia abutitur sacramento, et quanto sacramentum est dignius, tanto abusus est periculosior.

der Lehre der späteren Scholastik die Sakramente nur ex opere operante, nicht aber auch ex opere operato, verderblich zu wirken im Stande seien.

b) Was speciell die **Gnadenwirkung** der Sakramente betrifft, so wurde auch jetzt, ebenso wie früher, allgemein gelehrt, daß alle Sakramente ohne Unterschied diese nicht wie die allgemeine Wirkung in jedem Falle hervorrufen, sondern nur dann, wenn der Empfänger mit der zur Aufnahme der Gnade erforderlichen Disposition an das Sakrament herantrete [160]). Fehle dagegen die Disposition, so erhalte der Empfänger vorläufig nur den Charakter oder den Seelenschmuck, bei der Eucharistie den wahren Leib und das wahre Blut Christi, bei der Ehe die Unauflöslichkeit, welche der ehelichen Gemeinschaft, sofern dieselbe sakramentliche Natur habe, eigenthümlich sei, nicht dagegen zugleich auch die Gnade der Sakramente, doch so, daß mit dem Aufhören der Nicht-Disposition nachträglich um des empfangenen Charakters oder Seelenschmuckes willen sofort die Gnadenwirkung eintrete [161]).

c) Dagegen war man in der Angabe des Grundes, weßhalb eine bestimmte Gemüthsverfassung auf Seiten des Empfängers zum Empfang der Gnade nothwendig sei, verschiedener Ansicht. Im Ganzen kann in dieser Hinsicht eine dreifache Lehrweise unterschieden werden.

α. Die **Mehrzahl der Scholastiker** hielt die Würdigkeit des Empfängers nicht deßhalb für nothwendig zum Empfang der sakramentlichen Gnade, weil man in ihr ein Motiv gesehen hätte, welches Gott zur Ertheilung dieser Gnade bewege, oder weil man in dem Glauben oder überhaupt einer bestimmten inneren Beschaffenheit des

---

160) **Guil. Altiss.** lib. IV. tr. 3. c. 2. fol. 9: Ficte accedens ad baptismum suscipit baptismum, sed non effectum baptismi, quamdiu durat fictio. — Adultus non salvatur etiam baptizatus, nisi habeat poenitentiam interiorem sc. contritionem. — **Albert. M.** dist. 4. art. 3: Fictio impedit ex eo, quod ponit obicem spiritui sancto per dissensum actualem voluntatis ad effectum sacramenti. Vult enim aliquid, quod non potest stare cum gratia sacramentali. — art. 4: Spiritus sanctus, in quantum sanctus, effugiet fictum, quia non operatur in eo sanctitatem. — **Bonavent.** sentt. lib. IV. dist. 17. P. II. art. 1. qu. 4: Sacramenta non habent efficaciam nisi in eis, qui se disponunt. — **Thom. Aqu.** sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 3. art. 2: Ad hunc effectum (sc. gratiam) percipiendum non sufficit quaelibet voluntas sacramentum recipiendi, sed requiritur voluntas talis, a qua removeatur omnis indispositio contraria gratiae baptismali, quia contraria non se compatiuntur, unde manente contraria dispositione baptismus ultimum suum effectum habere non posset. — dist. 6. qu. 1. art. 3: Qui fidem non habet, reputatur fictus et rem sacramenti cum sacramento non recipit. — **Scot.** Op. Paris. lib. IV. dist. 1. qu. 5. sch. 3. cf. dist. 4. qu. 4. — **Durand.** lib. IV. dist. 1. qu. 4. §. 4. 5. — **Joann. Wessel.** de commun. sanctor. (ed. Groning. 1614.) p. 817: Effectus sacramentorum sunt secundum dispositionem suscipientis et secundum requisitam illi intentioni dispositionem. — De sacr. poenit. p. 803. — **Biel** dist. 23. qu. 2. art. 3. dub. 2: Sacramenta conferunt gratiam sacramentalem subjecto rite disposito ad gratiae susceptionem.

161) **Albert. M.** dist. 4. art. 4: Baptismus manet in ficto per mansionem

Empfängers einen nothwendigen Faktor zur Hervorrufung der sakramentlichen Gnade gesehen hätte, sondern lediglich deßhalb, weil man nur den würdigen Empfänger für fähig hielt, die sakramentliche Gnade in sich aufzunehmen[162]). Man sah die Würdigkeit des Empfängers nicht irgendwie als wirkende Ursache dieser Gnade an, sondern nur als die durch die Natur der Sache geforderte und darum von Gott gewollte Bedingung (causa sine qua non) des Gnadenempfanges. Die Scholastiker, welche von dieser Ansicht ausgingen, bedienten sich in der Regel eines bestimmten terminus technicus, um diesen Gedanken auszudrücken, indem sie lehrten: die Sakramente des neuen Bundes theilen die Gnade nicht, wie die alttestamentlichen, *ex opere operante*, sondern *ex opere operato* mit[163]). Man darf diesen Ausdruck nicht dahin mißverstehen, wie er oft mißverstanden worden ist, als habe man mit ihm sagen wollen, daß, wenn es sich um den Empfang der sakramentlichen Gnade handele, die subjective Beschaffenheit des Empfängers völlig gleichgültig sei, und es nur auf den äußeren Vollzug der sakramentlichen Handlung ankomme, daß das empfangende Subject religiös und sittlich beschaffen sein könne, wie es wolle, wenn nur die sakramentliche Handlung der Vorschrift gemäß an ihm vollzogen werde. Vielmehr forderte man, wie von uns gezeigt worden ist, allgemein eine bestimmte religiöse und sittliche Beschaffenheit des empfangenden Subjectes, und nahm an, daß, wo diese fehle, die Ertheilung der sakramentlichen Gnade nicht erfolge[164]).

---

characteris, qui vocatur proprie sacramentum, et ideo non habens obstaculum operatur gratiam eo modo, quo ipsum est causa sc. disponens, et deus tunc efficit gratiam in isto. — Baptismus ex eo tempore incipit valere, quo recedit fictio.

162) Biel dist. 23. qu. 2. art. 2. prop. 2. — Berthold von Chiemsee, teutsche Theol. S. 41: Nach göttlicher Allmächtigkeit möcht der Mensch ohn sein Zuthun gerecht werden, aber es wäre wider göttliche Ordnung. Dieselb ist, daß sich der Mensch aus freiem Willen zubereit, fähig zu werden göttlicher Gnaden. Gleicherweis: Willst Du aus saurem hartem Teig süß Brot backen, muß derselb Teig ehemals geweicht und dermaß zubereit werden, daß er geschickt sei, süß Honig in sich zu nehmen und damit des Brots Säure zu wenden. Dergestallt will ein Mensch, der in bittere Sünden erhärtend und ungerecht ist, rechtfertig werden, muß er sich gegen Gott bucken und neigen, und mit Reu soviel erweichen, daß er geschickt sei zu empfahn göttliche Gnade, die seine Mayl und sündig Schulden gar austilg.

163) Guil. Altissiod. lib. IV. tr. 1. fol. 2. — Alex. Hales. P. IV. qu. 3. membr. 4. art. 1. — Albert. M. lib. IV. dist. 1. art. 1. — Thom. Aqu. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 5. — Bonavent. Comp. theol. lib. VI. c. 8. — sentt. lib. IV. dist. 1. P. I. art. 1. qu. 5. — Scot. lib. IV. dist. 1. qu. 6. n. 10. — Durand. lib. IV. dist. 1. qu. 5. — Petr. Palud. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. — Antonini summ. theol. P. III. tit. 14. c. 11. — Biel dist. 1. qu. 3. art. 1. not. 2. — Concil. Trident. Sess. VII. de sacram. in gen. can. VIII. — Der römische Katechismus braucht zwar diesen Ausdruck nicht, lehrt aber der Sache nach ebenfalls dasselbe.

164) Freilich war das, was manche Scholastiker auf Seiten des Empfängers

Wohl aber wollte man allerdings sagen, daß die Würdigkeit des empfangenden Subjectes nicht irgendwie als Ursache der sakramentlichen Gnade angesehen werden könne, daß vielmehr die Ursache allein außerhalb des Empfängers liege, und daß die innere Beschaffenheit des letzteren nur deßhalb nicht gleichgültig sei, weil ohne eine bestimmte innere Beschaffenheit dieser nicht fähig sein würde, die durch das Sakrament dargebotene Gnade in sich aufzunehmen [165]).

Doch war allerdings der Gedanke, den man aussprechen wollte, wenn man lehrte, daß die neutestamentlichen Sakramente ex opere operato Gnade wirken, nicht überall ganz gleich, wie sich denn überhaupt in dem Gebrauche des Ausdruckes opus operatum in seinem Unterschiede vom opus operans eine Entwickelung wahrnehmen läßt [166]). Wir wollen daher hier noch die Frage zu beantworten suchen, in welchem Sinne man überhaupt diesen Ausdruck angewendet, und welchen Gegensatz man durch opus operatum und opus operans habe andeuten wollen. Eine Beantwortung dieser Frage scheint um so nothwendiger, als in neuerer Zeit dem Ausdrucke mitunter eine Bedeutung beigelegt worden, welche wenigstens der Periode der eigentlichen Scholastik durchaus fremd war [167]). Die Anwendung des Ausdruckes war nun eine ziemlich mannigfaltige.

forderten, damit dieser fähig sei, die sakramentliche Gnade in sich aufzunehmen, wie unten gezeigt werden soll, nur ein Minimum, und die Protestanten hatten daher ein volles Recht, die so vorgetragene Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato mit allen Kräften zu bekämpfen. Allein unrichtig bleibt es doch, wenn man die Lehre oft so vorträgt, als ob nach ihr von dem Empfänger gar nichts gefordert werde, um der sakramentlichen Gnade theilhaftig zu werden.

165) Biel dist. 23. qu. 2. art. 2. prop. 2: ut subjectum sit capax talis gratiae sacramentalis, requiritur in peccatore opus operans et tale, quod de congruo possit mereri prioritate temporis vel naturae gratiae infusionem. — Joan. Fischer, assertionis Lutheranae confutatio 1523. fol. 32. 2: Quis negat fidem necessariam esse suscepturo sacramentum, quum Paulus dicat: accedentem ad deum oportet credere, et: sine fide impossibile est placere deo? — fol. 76: Confitemur, quod qui fide caret, effectum sacramenti non consequitur. Sacramentum haud dubie nullam nisi credenti confert gratiam. — Ruard Tapper, explicatio articulorum facultatis sacrae theol. Lovanensis Tom. I. p. 16. (Lovan. 1555.): Non scholae intelligunt ex opere operato sacramentorum quasi ex conditione et natura operis aut sine ullo motu cordis adultis conferri gratiam. — Quando igitur sacramenta dicuntur gratiam conferre ex opere secundum praescriptum Christi operato, excluduntur merita conferentis et suscipientis, non fides nec poenitentia nec praeparatio aut bonus motus cordis in adultis. — Cf. Bellarmin. de sacram. II. 1. N. 22: Voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae. Non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramentis, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent.

166) Vergl. Schätzler, die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato u. s. w. München 1860. 1. Absch.

Der älteste Gebrauch des Ausdruckes scheint der zu sein, welcher sich bei Petrus von Poitiers Sentt. lib. V. P. I. c. 16 findet, an welcher Stelle derselbe die einzelnen Handlungen, mit denen der Teufel operirt, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, als opera operantia, das durch diese Handlungen erreichte Resultat dagegen als opus operatum, ebenso die Machinationen der Juden, durch welche diese den Tod Jesu herbeizuführen suchten, als opera operantia, dagegen den durch diese Ränke herbeigeführten Tod Jesu selbst als opus operatum bezeichnet [168]).

Wenn nach dieser Stelle der Gegensatz von opus operans und opus operatum kein anderer ist, als der einer Handlung, sofern man sie nach ihrer rein subjectiven Seite betrachtet, d. h. sofern dieselbe aus einer bestimmten Absicht hervorgeht und einen bestimmten religiös-sittlichen Werth hat, und eben dieser Handlung, sofern man das Objective derselben, ihr Resultat, den durch dieselbe erreichten Erfolg, ins Auge faßt, so bedient sich an einer anderen Stelle derselbe Petrus von Poitiers beider Ausdrücke auch zur Bezeichnung eines etwas anderen Gegensatzes. Dieselbe Handlung ist ihm ein opus operans, wenn man sie mit Rücksicht auf den betrachtet, der sie thut, auch abgesehen von ihrem sittlichen Werthe, ein opus operatum dagegen, wenn sie vom Standpunkte dessen betrachtet

167) Es gilt dieß z. B. von Möhler und Hilgers, wenn sie den Ausdruck opus operatum auf das von Christus vollbrachte Werk oder auf den von ihm erworbenen Gnadenschatz beziehen. Vergl. Möhlers Symb. 5. Aufl. S. 258 ff.: „Das Sakrament wirkt in uns vermöge seines Charakters als einer von Christus zu unsrem Heil bereiteten Anstalt (ex opere operato sc. a Christo, anstatt quod operatus est Christus) d. h. die Sakramente überbringen eine vom Heilande uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung verursacht werden kann, sondern von Gott um Christi willen schlechthin im Sakrament gegeben wird.“ — Hilgers Symbol. S. 157: „die Sakramente ertheilen die Gnade ex opere operato, d. h. aus einem Schatz, der bereits erworben ist. Jesus Christus hat nämlich durch seine Genugthuung die Gnade der Rechtfertigung für uns verdient, sie liegt gleichsam bereit und wird uns sofort zugeeignet, wenn wir nur die gesetzten Bedingungen erfüllen, das Sakrament mit einer inneren Verfassung umpfangen, durch welche der zu ertheilenden Gnade kein Hinderniß gelegt wird.“ — In diesem Sinn wird der Ausdruck während der ganzen Zeit der Scholastik sicher nicht gebraucht, sondern zuerst, wie unten gezeigt werden wird, von einigen römischen Theologen der Reformationszeit, wie von den damaligen Theologen der Pariser Universität, von Wensing u. AA.

168) Deus approbat diaboli opera, quae operatur, non quibus operatur; opera operata, ut dici solet, non opera operantia, quae omnia mala sunt, quia nulla ex caritate, sicut approbavit deus passionem Christi illatam a Judaeis et quod fuit opus Judaeorum operatum, non approbavit opera Judaeorum operantia et actiones, quibus operati sunt illam passionem. Pro actione enim diaboli offenditur deus, sed non pro acto, nec vult deus, ut diabolus faciat eo modo, quo facit, quod praecipit ei facere dominus.

wird, der sie an sich erfährt. So ist ihm die Handlung dessen, welcher die Taufe vollzieht (das Werk des Taufenden), ein opus operans, die Taufe dagegen, sofern sie jemand empfängt (das Werk des Getauften), ein opus operatum[169].

Der erste Kirchenlehrer, der sich dieser Ausdrücke bedient, um mit ihnen die verschiedene Art der Wirksamkeit der alt- und neutestamentlichen Sakramente zu charakterisiren, Wilhelm von Auxerre, bezeichnet mit opus operans die Handlung nach ihrer subjectiven Seite, mit opus operatum den objectiven Gehalt, die Materie der Handlung, das, womit diese vollzogen wird und wodurch sie einen objectiven Werth erhält. So ist ihm bei den alttestamentlichen Opfern die Opferhandlung (ipsa actio, oblatio vituli vel agni) das opus operans, dagegen das Opfer selbst, d. h. das geopferte Thier (ipsa caro vituli vel agni sc. ipsum oblatum) das opus operatum. Dem entsprechend ist ihm bei den neutestamentlichen Sakramenten die Handlung, durch welche diese vollzogen oder empfangen werden, das opus operans, dagegen der am Kreuze geopferte Leib Christi, welcher den neutestamentlichen Sakramenten ihre rechtfertigende Kraft gibt, das opus operatum[170]. In demselben Sinne bedient sich dieser Terminologie auch Alexander von Hales[171].

Etwas anders stellt sich der Gegensatz, der durch beide Ausdrücke bezeichnet wird, bei Thomas Aquin[172] und Durandus[173], sofern diese mit opus operatum die durch menschliches Handeln zu Stande gekommene Sache, mit opus operans dagegen das Handeln selbst

---

169) Ibid. P. V. c. 6: Ablutio exterior est opus alicujus aut baptizantis aut baptizati. — Baptizatio dicitur actio illius, qua baptizat, quae est aliud opus, quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui. — Nemo meretur nisi actione, qua agit aliquid ex caritate, quae est opus operans. — Baptismus est proprietas abluti, id est passio. — Baptismus est opus baptizati.

170) Lib. IV. art. 1. fol. 2: Distinguendum est duplex opus, videlicet opus operans et opus operatum. Opus operans est ipsa actio sc. ipsa oblatio vituli vel agni. Opus operatum est ipsa caro vituli vel agni sc. ipsum oblatum, — in nova lege — ipsa caro Christi.

171) Summ. theol. P. IV. qu. 3. memb. 4. art. 1: Non quaeritur de opere operante, sed de ipso operato, ut de agno paschali vel de ipso sacrificio sive holocausto et de aqua expiationis. — Opus operatum dicitur operatio relata ad rem oblatam sive immolatam ut in sacrificiis et in aliis.

172) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 5: In sacramento est duo considerare sc. ipsum sacramentum et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum, usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur.

173) Lib. IV. dist. 1. qu. 5. §. 5: Est duo considerare sc. ipsum sacramentum, quod vocatur communiter opus operatum, et usum sacramenti tam ex parte conferentis, quam ex parte suscipientis, qui vocatur operans.

174) Summ. theol. P. III. tit. 14. c. 11. §. 3: Sic dicitur conferre gratiam ex

sowohl dessen, der die Sache zu Stande bringt, als dessen, der von der Sache Gebrauch macht, bezeichnen. Das Sakrament selbst ist ihnen also das *opus operatum*, dagegen die Thätigkeit dessen, der das Sakrament verwaltet oder empfängt, das *opus operans*.

Antoninus von Florenz († 1459) ferner unterscheidet an den einzelnen menschlichen Handlungen etwas Doppeltes: das, was sie an sich sind, nach ihrem objectiven Werthe, und das, was sie an sittlichem Werthe durch die Gesinnung des Handelnden gewinnen. Jenes nennt er das opus operatum, dieses das opus operans, und sagt demgemäß, daß alle von Gott gebotenen und daher an sich guten Handlungen, mithin auch alle Sakramente (die alttestamentlichen eingeschlossen), ex opere operato, dagegen die sittlich indifferenten Handlungen nur ex opere operante den Menschen rechtfertigen[174].

Dagegen wurde es in der späteren Zeit der Scholastik gewöhnlich, unter opus operatum die äußere Handlung als solche, unter opus operans aber die Gesinnung zu verstehen, mit der die Handlung vollbracht werde, auf das Sakrament angewendet also: unter opus operatum den äußeren Sakramentsvollzug, d. h. alle die einzelnen Handlungen und Cerimonien, welche für nothwendig gehalten wurden, um das Sakrament zu Stande zu bringen, unter opus operans aber das innere Verhalten des Empfängers dem Sakrament gegenüber. So, wie es scheint, schon Albert der Große[175], sodann jedenfalls Bonaventura[176], Skotus[177], Antoninus von Florenz[178], Gabriel Biel[179], unter den späteren

opere operato id quod de se est bonum moraliter sine hoc, quod accipiat bonitatem ex operante: sicut diceretur dare elemosynam et quodcunque de genere bonorum conferre gratiam ex opere operato, in quantum de se natum est conferre gratiam vel disponere ad gratiam, et sic contrario diceretur id, quod de genere malorum, auferre gratiam ex opere operato. Et quae sunt indifferentia de se, dicerentur ex opere operante conferre vel auferre gratiam secundum intentionem facientis.

175) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 2: ex parte operis operati, quod facit ecclesia.

176) Sentt. lib. IV. dist. 1. P. I. art. 1. qu. 5: Opus operans est fides, sed operatum exterius est sacramentum.

177) Lib. IV. dist. 1. qu. 6: Sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus interior, qui mereatur gratiam.

178) Summ. theol. P. III. tit. 14. c. 11. §. 3: Sufficiens per se sine opere operante ex parte gratiam suscipientis; et sic omne sacramentum — conferebat gratiam ex opere operato — quia ex hoc, quod exhibebatur — — sine aliquo alio deus infundebat gratiam.

179) Lib. IV. dist. 1. qu. 3. art. 1. not. 2: Intelliguntur sacramenta conferre gratiam ex opere operato: quod ex ipso, quod opus illud, puta signum aut sacramentum, exhibetur — gratia confertur; — — ex opere operante, quando ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior suscipientis etc.

römischen Theologen namentlich Melchior Canus[180]) und Bellarmin[181]).

Endlich mehrere Theologen der Reformationszeit verstanden unter opus operatum das Werk Christi, und zwar entweder die für uns geschehene Genugthuung, das Verdienst Christi, kraft dessen die Sakramente rechtfertigen[182]), oder das, was Christus fortwährend thut, um durch die Sakramente Gnade mitzutheilen, im Gegensatz zu dem, was der Empfänger dabei zu thun im Stande ist, welches letztere man als opus operans bezeichnete[183]).

Man erkennt hieraus, wie, wenn auch im Allgemeinen nicht zweifelhaft sein kann, was die Kirchenlehrer damit sagen wollten, wenn sie lehrten, daß die neutestamentlichen Sakramente nicht bloß ex opere operante, sondern auch ex opere operato heiligen, doch die nähere Beziehung und Deutung dieser Ausdrücke bis zum Concil von Trient keineswegs feststand, sondern daß darüber die verschiedensten Ansichten bestanden, Uebereinstimmung eigentlich nur darüber Statt fand, daß das Wort operatum passivisch zu nehmen sei. Das Concil von Trient selbst nun hat es nicht für gut gefunden, diese Unbestimmtheit aufzuheben, indem es ohne irgend eine Erläuterung des Ausdruckes zu geben, einfach nur die Lehre selbst bestätigt, daß die neutestamentlichen Sakramente ex opere operato Gnade wirken[184]).

β. Eine andere Klasse von Kirchenlehrern, aber sicher nur eine sehr kleine Minderzahl, trug das gerade Gegentheil der eben vor-

---

180) Loci theol. lib. XII. c. 12: ex opere operato i. e. ex vi rei factae. — Si semel nos Christi sacramenta conficimus eaque aliis admovemus, ex vi rerum effectarum et aliorum culpas poenasque resolvimus et gratiam Christi impartimur, non nostram.

181) De sacram. II, 1: Id quod active et proxime atque instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive operatum, ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis a deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis. — I, 6: sacram. gratiam conferre ex opere operantis est gratiam conferre ex dignitate et merito operis.

182) Facultatis Theol. Paris. instructio in art. Melanchth. a. 1535. in Gerdesii historia reform. Tom. IV. Monum. p. 81: Missa non solum ex devotione valet celebrantis, sed praecipue ex virtute et merito Christi, quod ibi applicatur ex ejus ordinatione et a plerisque opus operatum solet appellari.

183) Mensing, Antapologie Th. II. (a. 1533—35.) p. 109 f.: „Nun erkenne wer da kann, ob nicht in meiner Taufe Christus Werk mehr und besser sei, denn meins. Wann ich glaube, daß ist mein Werk, doch unter Christo. Wenn mich Christus tauft, ist sein Werk. Mein Glaube in meiner Taufe ist opus operans, die Taufe an ihr selbst und ohne meinen Glauben angesehen ist opus operatum, da Christus ohne mich wirket, der Effect ist die Rechtfertigung oder Vergebung der Sünde. Wer nun will, erkenne, ob ich mit meinem Glauben da mehr thue zu

getragenen Lehre vor: daß nämlich die Sakramente für sich allein, abgesehen von der inneren Reue des Empfängers über die Sünden und vom Glauben gar keine Gnade zu vermitteln im Stande seien, sondern daß alle Gnade alleinige Folge der bußfertigen Gesinnung und des Glaubens sei. Die Sakramente haben nur die Bestimmung, theils öffentlich zu declariren, was der Mensch durch Reue und Glauben unabhängig vom Sakrament bereits erhalten, ihn gewiß zu machen, daß er ein Begnadigter und Gerechtfertigter sei[185], theils die innere Reue und den Glauben durch die äußere Handlung anzuregen und zu kräftigen[186], damit dieser stark genug sei, um die von Gott verheißene Gnade dem Menschen zuzueignen. Die Kirchenlehrer dieser Klasse verwarfen also entweder ausdrücklich oder doch thatsächlich die Lehre, daß die Sakramente ex opere operato die Gnade mittheilen. Wir würden sie aber gewiß durchaus falsch beurtheilen, wenn wir ihnen deßhalb die Lehre zuschrieben, daß die neutestamentlichen Sakramente ex opere operante rechtfertigen, da sie die innere Buße und den Glauben nicht als Werk des Menschen, sondern als Werk Gottes ansahen[187], und darum auch nicht annahmen, daß Reue und Glaube dem Menschen als Verdienst angerechnet, und auf Grund eigenen Verdienstes ihm die Gnade zugewendet werde, oder daß der Glaube selbstständig die Gnade hervorrufen könne, sondern daß Gott allein in den Sakramenten durch Reue und Glauben, und zwar jedes Mal nach dem Maße dieser die sakramentliche Gnade wirke. Als Vertreter dieser Ansicht sind zu nennen z. B. Robert Pulleyn[185], Wilhelm von Auxerre[188], Jo-

---

meiner Rechtfertigung oder Christus, der mir den Glauben gibt sammt der Vergebung der Sünde. Darum wenn die Theologi sagen, die sacramenta Christi seien gnadenreich oder geben Gnade ex opere operato, reden sie das Christo, dem obersten Sakramentsaustheiler zu Ehren."

184) Sess. VII. de sacram. in gen. can. VIII.

185) Robert. Pull. sentt. libri octo P. V. c. 13: Homini peccata remittit fides, ne damnetur, baptismus, ne puniatur. Quod fides facit, baptismus ostendit; fides peccata delet, baptismus deleta docet, unde sacramentum dicitur. — P. VI. c. 61: Absolutio, quae peracta confessione super poenitentem a sacerdote fit, sacramentum est, quoniam sacrae rei signum est Et cujus sacrae rei est signum, nisi remissionis et absolutionis? Nimirum confitentibus a sacerdote facta a peccatis absolutio remissionem peccatorum, quam antea peperit cordis contritio, designat. A peccatis ergo presbyter solvit, non utique, quod peccata dimittat, sed quod dimissa sacramento pandat.

186) Petr. Pictav. Sentt. libri quinque P. V. c. 6: Fides augetur per baptismum, nam fides in aquis nutritur.

187) Albert. M. dist. 17. art. 48: Per interiorem gratiam disponitur homo ad suscipiendum baptismum, ne fictus inveniatur.

188) Summa, lib. IV. tr. 3. c. 2: Baptismus per fidem mundat, sed non per solam fidem, sed quod baptismus fit in similitudine mortis Christi. — Baptismus

hann Wessel[189]). Viele Andere stimmten ihr wenigstens hinsichtlich des Sakramentes der Buße zu, z. B. Petrus Lombardus[190]), Petrus von Poitiers[191]), Alanus ab Insulis[192]), Innocenz III.[193]), Alexander von Hales[194]), Bonaventura[195]), Raymundus von Pennaforte[196]), Heinrich von Gent[197]), sofern sie also Alle lehrten, daß im Fall des Vorhandenseins wahrer contritio die Sündenvergebung (d. h. die Vergebung der Sündenschuld und der ewigen Strafe) nicht erst bei der Absolution, sondern schon vorher, nämlich gleichzeitig mit dem Eintreten der contritio, und zwar durch Gott unmittelbar erfolge, während die Absolution des Priesters nur Declaration dessen sei, was bereits eingetreten, mit Hinzufügung des Erlasses der zeitlichen Sündenstrafen. Nach Wilhelm von Auxerre ist zwar auch die Beichte nicht überflüssig, aber sie wirkt nicht als solche, sondern nur, sofern der Beichtende nicht selten erst durch sie die Größe seiner Sünden erkennt, mit Scham erfüllt und so sein hartes Herz erweicht wird[198]).

γ. Eine dritte Klasse von Kirchenlehrern endlich nahm an, daß das Sakrament auf der einen und Reue und Glauben auf der anderen Seite zusammenwirken müssen, um die sakramentliche Gnade in dem Empfänger hervorzurufen, daß also die sakra-

---

ergo per fidem delet culpam, et per mortem Christi, ad cujus similitudinem fit, delet omnem poenam.

189) De commun. Sanctor. (ed. Groning. 1614.) p. 818: Semper sacramenta fidei sunt instrumenta tanto semper efficacia, quanto est fides negotiosa. — p. 817: Effectus sacramentorum sunt secundum dispositionem suscipientis et secundum requisitam illi intentioni dispositionem. — Dispositio vero requisita huic sacramento, ut efficax fiat, est fames et sitis hujus vivifici cibi et potus. Unde quanto minus eum esurit et sitit, pro tanto minorem etiam effectum consequitur.

190) Dist. 17. B. 22. C. 191) Sentt. P. III. c. 16.

192) De arte seu articulis catholicae fidei lib. IV. init.

193) In II psalm. poenitent. Opp. ed. Colon. 1552. fol. 116.

194) Summ. P. IV. Qu. 21. memb. 1: Si loquamur de potestate illa, prout operatur in actu absolvendi, sic non potest in culpam, pro eo quod digne accedens ad absolutionem accedit contritus et spiritualiter suscitatur, et ita est ei culpa jam remissa. — Cf. qu. 14. membr. 2. art. 1. §. 3: Duplex est poenitentia; quaedam, quae solummodo consistit in contritione; quaedam, quae consistit in contritione, confessione, satisfactione; utraque est sacramentum. Sed primo modo sumpta non est sacramentum ecclesiae, sed secundo modo. Sacramentum poenitentiae est signum et causa et quantum ad deletionem culpae et quantum ad deletionem poenae. Contritio enim est signum et causa remissionis peccati et quantum ad culpam et quantum ad poenam (poenam dico infinitam quoad infinitatem illius commutandam in finitam). Confessio vero cum subjectione arbitrio sacerdotis est signum remissionis peccati quantum ad culpam, et signum et causa remissionis quantum ad poenam aliquam.

195) Sentt. lib. IV. dist. 18. P. I. art. 2. qu. 2.

196) Summ. lib. III. §. 12.

197) Quodlibet. I. qu. 29. Tom. I. p. 35.

mentliche Gnade das gemeinsame Produkt dieser beiden Faktoren sei, der an den äußeren Sakraments-Vollzug geknüpften göttlichen Thätigkeit, und der Thätigkeit des in Reue und Glauben sich dem Sakrament unterwerfenden Menschen. Zu dieser Klasse gehörte z. B. Petrus von Poitiers, sofern derselbe lehrte, daß durch das Opus operatum der Taufe nur ein gewisser Habitus, der Keim des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe mitgetheilt werde, daß es aber des Gebrauches des freien Willens seitens des Empfängers bedürfe, um diesen Keim zur Entwickelung zu führen [199]. Aehnlich betrachtete auch Alexander von Hales die sakramentliche Gnade als Produkt dessen, was dem Menschen durch das Sakrament zu Theil wird, und seines eigenen persönlichen Verdienstes [200]. Nicht minder gehören hierher Albert der Große [201], Thomas Aquin [202], Petrus de Palude [203], und viele Andere, welche lehrten, daß das Sakrament unmittelbar ex opere operato nicht die Gnade selbst, sondern nur die dispositio ad gratiam mittheile, und daß es der eigenen Glaubensthätigkeit des Empfängers bedürfe, um der Gnade selbst, für welche er durch das Sakrament disponirt worden, theilhaftig zu werden. Daher sprechen denn Albert der Große [204] und Thomas Aquin [205] in einer Reihe von Stellen

198) Summ. lib. IV. tr. 6. c. 3. qu. 1. fol. 28: Confessio utilis est ad infusionem gratiae. Aliquando qui siccus vadit ad confessionem, humidus recedit, quia saepe in ipsa confessione maxime dolet confitens de peccatis et infunditur ei gratia. — Confessio dicitur purgativa et sacramentum, quia introducit motum erubescentiae poenalem et purgativum.

199) Sentt. libr. quinque P. V. c. 6. cf. P. III. c. 1.

200) Summ. P. IV. qu. 8. membr. 8. art. 3. §. 2: Cum dicitur, quod gratia fidei per baptismum in immensum crescit, hoc est, quia gratia fidei, quae prius infuit adulto, adveniente baptismo alium habet effectum merito Christi, quem non habebat prius. Si vero ipsa gratia augeatur in se, id est fiat major, hoc accidit secundum quod homo per gratiam meretur augmentum gratiae, quae est in ipso.

201) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 5.

202) Sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 1. art. 1.

203) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. concl. 1.

204) Sentt. lib. IV. dist. 1. art. 1: In sacramento non est visibile elementum tantum, sed sanctificatio conjuncta, cujus virtus per fidem pertingit in animam, et ideo alterat et sanat eam. — dist. 17. art. 10: Passio Christi non causat gratiam in nobis, nisi continuata nobis, continuatur autem per fidem et devotionem. — Auch gehört hierher, wenn Albert von den Sakramenten der Buße und Ehe sagt, daß sie non trahunt vim ab opere operato tantum, sed etiam ab opere operante (dist. 26. art. 14.).

205) Sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 5: Etiam sacramenta novae legis a fide et significatione causandi efficaciam habent. — art. 4: Fides dat efficaciam sacramentis, quantum causae principali ea quodammodo continuat. — qu. 2. art. 6: Fidei efficacia non est diminuta, cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant, sed est aliquid adjunctum, quod necesse est observari. — dist. 4. qu. 3. art. 2: In sacramentis praecipue fides operatur, per quam sacramenta quodammodo continuantur suae causae principaliter agenti et etiam ipsi recipienti.

auch ausdrücklich aus, daß der Glaube als eine der Ursachen der sakramentlichen Gnade zu betrachten sei. Endlich haben wir hierher auch eine Reihe römischer Theologen des Reformations-Zeitalters zu rechnen[206]. Was das Sakrament der Buße betrifft, so lehrten die Kirchenlehrer dieser Klasse, daß zwar schon vor der Absolution in Folge einer wahren Reue (contritio) die Schuld und ewige Strafe der Sünde getilgt werde, doch nicht kraft der Reue allein, sondern zugleich kraft der übrigen Theile des Bußsakramentes, welche, solle jene kräftig sein, in voto in ihr enthalten sein müssen, also durch das Zusammenwirken der subjectiven Thätigkeit des Sakraments-Empfängers und der dem Sakrament als solchem eigenthümlichen, d. h. dem Priester von Christo übergebenen Löse-Gewalt. In diesem Sinne sprach sich z. B. Richard von St. Victor[207], Cäsarius von Heisterbach[208], Albert der Große[209], Thomas Aquin[210], Wilhelm Occam[211], Gabriel Biel[212] aus.

d) So sehr, wie wir gezeigt zu haben glauben, alle Kirchenlehrer dieses Zeitraumes darin mit einander übereinstimmten, daß zum Em-

---

206) Berthold, teutsche Theologie (a. 1528.) 60, 6: Die Sakrament seien Staffel geistlicher Stieg, daran Gott herab, und der Mensch hinauf steigt und daselbst zusammenkommen. 54, 10: Was in unserem Thun und Vermögen abgeht, dasselbe wird in Sakramenten erstattet in Kraft des Verdienstes Christi. — Wimpina, anacephal. (a. 1528.) I, 6, 52: Habent totam efficaciam suam sacramenta ex tribus: ex deo videl. uti causa praecipua, ex passione Christi uti meritoria, ex fide ut uniente sacramenti susceptorem cum virtute sacramentorum et cum Christo. — Jo. Fisher, assertion. Luther. confut. (a. 1523.) p. 74: Voluit immensa Christi benignitas, ut quum nemo per solam fidem de sua justificatione poterit certus esse, jam per sacramenta suppleretur, quicquid fidei sufficientiae defuerit. — p. 75: Quoties cum pusilla fide sacramentum ad justificationis gratiam concurrit, non soli fidei (quae certe causa remotior est) tribuendus est effectus, sed sacramento potius utpote causae magis peculiari. — p. 77: Si non absque fide sacramentum justificat, non ideo sola fides justificat, sed fides cum sacramento. — p. 81: Concedimus, fidem et promissionem suum habere vigorem; negamus tamen, has solas ita vigere, ut sacramentis nihil efficiatur. — Henrici VIII. assert. septem sacrament. (a. 1521.) p. 36: Fidei ego nihil derogo, sed ut solam fidem sine sacramento non puto sufficere in eo, qui sacramenti compos esse potest, ita neque sacramentum sufficere sine fide, sed utrumque oportere concurrere et utriusque robur cooperari.

207) De potestate ligandi et solvendi c. 8: Vinculum damnationis dominus solvit conditionaliter, minister vero domini simpliciter et, ut sic dicam, integraliter. Poenitentem namque a debito damnationis deus absolvit sub tali conditione, ut eum oporteat, prout potest, sacerdotis absolutionem quaerere et ad ejus arbitrium debito more satisfacere.

208) Dialog. miraculorum dist. 3. c. 1: Non nisi per contritionem peccatori culpa dimittitur, et hoc sub quadam conditione, scilicet ut confessio subsequatur.

209) Sentt. lib. IV. dist. 17. art. 53: In contritione partes etiam aliae poenitentiae per hoc, quod sunt in proposito contriti, operantur, et dant virtutem con-

pfang der sakramentlichen Gnade eine gewisse Disposition auf Seiten des Empfängers erforderlich sei, so verschieden urtheilte man doch wieder über die erforderliche Disposition selbst, d. h. darüber, welches denn die Gemüthsverfassung sei, welche den Empfänger fähig mache, die sakramentliche Gnade in sich aufzunehmen, und wodurch wiederum seitens des Empfängers das Einfließen der Gnade verhindert werden könne.

Zwar scheint es, wenn wir nur beim Allgemeinen stehen bleiben, als ob hierüber gar kein Zwiespalt bestände. Fragt man nämlich, welche Disposition auf Seiten des Empfängers von den Kirchenlehrern für nothwendig gehalten werde, damit dieser der sakramentlichen Gnade theilhaftig werde, so ist die einstimmige Antwort: die erforderliche Disposition bestehe in nichts Anderem als in der Abwesenheit eines *Impedimentum* oder eines *Obex* im Innern des Empfängers[213]). Der Empfänger sei dann für die Gnade disponirt und diese fließe ihm ohne Weiteres zu, wenn derselbe kein Impedimentum oder keinen Obex ihr entgegenstelle. Doch ist hiermit nur wenig gewonnen, da es sich ja eben darum handelt, was unter dem Impedimentum oder dem Obex,

tritioni, sicut dicit Augustinus, quod fides redemptoris etiam valuit, antequam esset redemptor, quia licet non fuerit per naturam assumptam, fuit tamen in fide credentium. Cum igitur confessio sit in voto vere contritorum, operatur in voto ad peccati dimissionem.

210) Summ. T. III. qu. 86. art. 6: Sicut remissio culpae fit in baptismo non solum virtute formae, sed etiam virtute materiae, scil. aquae, principalius tamen virtute formae, ex qua et ipsa aqua virtutem recipit, ita etiam remissio culpae est effectus poenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium, quas habent ministri, ex quorum parte accipitur id, quod est formale in hoc sacramento, secundario autem ex vi actuum poenitentis pertinentium ad virtutem poenitentiae; tamen prout hi actus aliqualiter ordinantur ad claves ecclesiae. — De veritate qu. 28. art. 8: Contritio, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam, nisi per modum disponentis, sed, si consideretur, in quantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentiae.

211) Sentt. lib. IV. qu. 9.

212) Sentt. lib. IV. dist. 17. qu. 15. art. 1: Causat effectum sive culpae deletionem in voto, quod includitur in contritione, et sic quodammodo operatur in contritione, antequam exhibetur in opere, eo modo, quo sacramenta habent causalitatem respectu sui effectus; quod statuit deus, quod, cum quis conteritur habens votum seu propositum suscipiendi sacramentum, assistere vult sic contrito ad deletionem peccati, quod non faceret, si votum recipiendi sacramentum non esset.

213) Albert. M. sentt. lib. IV. dist. 4. art. 4. — Thom. sentt. lib. IV. dist. 1. qu. 1. art. 4. — Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 1. qu. 4. sch. 5. — dist. 14. qu. 4. — Durand. lib. IV. dist. 1. qu. 4. — Antonini Opp. T. III. p. 688. — Biel dist. 1. qu. 3. art. 1. not. 2. dist. 13. qu. 2. art. 1. not. 2. dist. 23. qu. 2. art. 2. p. 35. — Der Ausdruck obicem ponere in diesem Zusammenhange scheint zuerst von Augustinus gebraucht worden zu sein. Vergl. Epist. 98, 9: Parvulus, qui, etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter participat.

dessen Abwesenheit die erforderliche Disposition ausmachen soll, verstanden worden sei. Nicht viel mehr Licht wird über den in Rede stehenden Gegenstand dadurch verbreitet, daß dieselben Kirchenlehrer einstimmig als Bedingung des Empfanges der sakramentlichen Gnade bezeichnen: der Empfänger dürfe nicht *ficte*, d. h. *cum fictione* oder als *fictus* die Sakramente empfangen[214]. Denn hierdurch wird in der That nur der allgemeine Gedanke ausgesprochen: daß der Empfänger nicht unvorbereitet an das Sakrament herantreten dürfe. Fictus würde er nämlich sein, wenn er einen falschen Schein erweckte, wenn er mit einer von der, welche er äußerlich zu erkennen gibt, abweichenden Gemüthsverfassung das Sakrament empfinge. Nun erklärt aber jeder, der an das Sakrament herantritt, in der Absicht, es zu empfangen, dadurch factisch, daß er sich in der erforderlichen Gemüthsverfassung befinde, da er ja, wäre er unvorbereitet, thöricht handeln würde, das Sakrament, das ihm in diesem Falle nur zum Verderben gereichen könnte, zu verlangen. Ist er nun dessen ungeachtet unvorbereitet, so macht er sich eben dadurch der fictio schuldig[215]. Auch hiermit bleibt also die Frage, auf deren Beantwortung es eigentlich ankommt, immer noch unbeantwortet, die Frage, welche Gemüthsverfassung denn die rechte sei, und welche als Obex oder Impedimentum der Gnade angesehen werden müsse, deren Vorhandensein den Empfänger des Sakramentes zu einem fictus mache. Forschen wir nun danach, wie die Scholastiker über die erforderliche Gemüthsverfassung selbst urtheilen, so finden wir, daß sie darin nicht unbedeutend von einander abweichen. Und zwar scheinen drei Hauptansichten von einander unterschieden werden zu müssen.

---

214) Thom. dist. 6. qu. 1. art. 3: Fictus rem sacramenti cum sacramento percepto non percipit. — Durand. dist. 1. qu. 4. §. 5: Fictus respectu praeparationis non recipit sacramenti effectum, qui est gratia, cum ad eam non sit dispositus. — Biel dist. 4. qu. 2. art. 1. not. 3. — dist. 13. qu. 2. art. 1. not. 2.

215) Durand. lib. IV. dist. 1. qu. 4. §. 4: Fictus dicitur aliquis, cum unum praetendit interius et aliud ostendit exterius. — Est aliquis fictus respectu praeparationis ad sacramentum, quia, cum velit suscipere sacramentum, ipso facto ostendit se dispositum et paratum, et tamen non est. — Thom. Aquin. lib. IV. dist. 4. qu. 3. art. 2: Fictio proprie est, cum aliquis aliquid ostendit dicto vel facto, quod non est in rei veritate. — Quicunque ad baptismum accedit, ostendit se veteri vitae abrenunciare et novam inchoare, unde si voluntas ejus adhuc in vetustate vitae remaneat, aliud ostendit, quam sit in rei veritate, et ideo est fictio.

216) Außer dieser allgemeinen erfordert jedes einzelne Sakrament noch eine besondere, specielle Disposition auf Seiten des Empfängers, wenn dieser es mit Nutzen empfangen soll. Vergl. hierüber z. B. Biel dist. 23. qu. 2. art. 3. dub. 2: Concedi potest, quod ad gratiae sacramentalis consecutionem sufficit in omnibus sacramentis: non ponere obicem. Sed ad dignam et inculpatam sacramenti hujus vel illius sumptionem alia et alia requiruntur vel sufficiunt. De adulto baptizando et peccatore absolvendo quid requiratur, dictum fuit. Ad eucharistiae dignam perceptionem requiritur judicium duplex praevium discretionis, sc.

α. Nach der einen Ansicht besteht die erforderliche Disposition, soweit sie nämlich für den Empfang aller Sakramente in gleicher Weise nothwendig ist[216], in einer positiv frommen, Gott wohlgefälligen Gesinnung (*bonus motus interior*). Ausgegangen wird von der Ansicht, daß die göttliche Gnade nur dann in Empfang genommen werden könne, wenn die Gesinnung des Menschen mit dieser harmonire, der Mensch ihr gleichsam entgegenkomme durch eine auf das Göttliche hingerichtete Gemüthsverfassung[217], und zwar nicht nur durch inniges Verlangen und Sehnsucht nach der göttlichen Gnade, sondern auch durch aufrichtige Reue über die begangenen Sünden (contritio) und Glauben, namentlich Glauben an die Wirksamkeit des Sakramentes, sowie auch durch Verdienste, die der Mensch sich durch sein inneres und äußeres Verhalten erworben. Zwar wird nicht eine schon vollendete gute Gemüthsverfassung, nicht schon vollendeter Glaube verlangt, denn das Sakrament hat ja zum Theil den Zweck, diesen erst hervorzurufen, wohl aber der Anfang einer solchen positiv guten Gemüthsverfassung und der aufrichtige Wunsch, den wahren und vollen Glauben zu erlangen. Nach dieser Ansicht besteht also der Obex, welcher den Empfang der sakramentlichen Gnade zu hindern im Stande ist, nicht bloß in dem Vorhandensein einer positiv irreligiösen und unsittlichen Gesinnung, sondern auch schon das Nichtvorhandensein einer positiv guten Gesinnung, wie sie eben beschrieben worden, wird als für die sakramentliche Gnade unempfänglich machend und das Einfließen derselben in die Seele des Menschen verhindernd angesehen. Für diese Ansicht erklärten sich unter Anderen Petrus Lombardus[218],

---

quo discernat cibum illum animae plena fide a cibo corporis, quo discernat se ipsum, si sit in peccato, si ab ecclesia prohibitus, si jejunus, si denique a peccatis absolutus etc. Ad aliorum sacramentorum perceptionem forte sufficit contritio sine confessione sacramentali, nisi consuetudo aliud habeat, quae est lex non scripta. Requiritur denique, quod quis non sit prohibitus ab alicujus sacramenti perceptione. Sic bigami ab ordine sacro et clerici a matrimonio, sani ab unctione extrema prohibiti sunt etc. — Cum ergo Paludanus dicit, quod quis potest esse fictus respectu unius et non respectu alterius, intelligitur de dispositione ex parte suscipientis sacramentum, quae respectu diversorum sacramentorum est alia et alia.

217) Jo. Eck, apologia contr. Carlstadii conclusiones b. Löscher, vollständige Reform-Acte u. s. w. II, 168: Deus nunquam deest facienti quod in se est. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 2: Non inducitur forma in subjectum indispositum et habens contrarium formae inducendae. Ergo necesse est disponere subjectum ad gratiam, per quam expellitur peccatum. Et quamvis hoc fieri posset a deo sine nobis, requirit tamen etiam aliquid a nobis secundum illud Augustini: Qui creavit te, non justificabit te sine te: Illud autem, quod a nobis requirit deus, est aliquis motus voluntatis respectu peccati prohibentis gratiae infusionem — per diplicentiam mortalium peccatorum, est etiam aliquis motus respectu dei, qui est conversio per amorem in deum.

218) Dist. 4. A: Adulti, qui cum fide baptizantur, sacramentum et rem suscipiunt. — B: Qui vero sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem

Alexander von Hales[219]), Thomas Aquin[220]), Johann Wessel[221]), Wilhelm Occam[222]), Gabriel Biel[223]) und besonders eine Reihe römischer Theologen des Reformationszeitalters, z. B. Wimpina[224]), Fisher[225]), Ruard Tapper[226]), Heinrich VIII. von England[227]), von den späteren Theologen auch z. B. Bellarmin[228]).

Da nun eine wirklich gute Gesinnung nach der herrschenden Lehre auch schon an sich Gnade verdient und nicht gedacht werden kann, ohne daß der ihr gebührende Lohn ihr von Gott wirklich zu Theil werde, so lehrten die genannten Theologen, daß die neutestamentlichen Sakramente, falls sie in der rechten Weise (cum bono motu, ohne dessen Vorhandensein eine Mittheilung von Gnade überhaupt nicht erfolgen

---

suscipiunt. — His aliisque testimoniis ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis, quia nec parvulis sine fide aliena, qui propriam habere nequeunt, datur in baptismo remissio. Si quis ergo ficte accedit, non habens veram cordis contritionem, sacramentum sine re accipit.

219) Summ. P. IV. qu. 8. membr. 8. art. 3. §. 3.

220) Sentt. lib. IV. dist. 4. qu. 3. art 2: Indispositus reputatur et qui non credit et qui indevotus accedit. — Indispositus est qui contemnit. — Similiter oportet, quod disponatur aliquis adhibendo necessarium sc. fidem, quae cor purificat et quod removeat contrarium sc. peccatum per contritionem, et ideo Ambrosius dicit, quod non sunt necessaria ex hac parte, nisi fides et contritio. — In sacramentis praecipue fides operatur. — Ideo defectus fidei specialius pertinet ad fictionem, quae est in sacramentis, quam defectus aliarum virtutum. — dist. 6. qu. 1. art. 3: In adultis requiritur fides etiam personalis, quia, nisi credat, reputatur fictus, et ita non consequitur rem sacramenti. — Ad hoc, quod homo praeparet se ad gratiam in baptismo percipiendam, praeexigitur fides, sed non charitas, quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio. — Meritum Christi operatur in baptizato per fidem propriam in adultis vel per fidem ecclesiae in pueris.

221) Vergl. oben Anm. 189.

222) Sentt. lib. IV. qu. 9: Per nullum sacramentum potest remitti peccatum mortale sine omni contritione in generali vel in speciali.

223) Dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 2: Ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii ut dispositio praevia. — Motus fidei primo requiritur ad purificationem. — Peccatum non remittitur, quamdiu voluntas ejus, quod prius volebat, manet in eo. Voluntatem autem recedere ab eo, quod prius volebat, est displicere ei, quod prius placebat, in qua displacentia consistit contritionis dolor. — Secundum dei ordinationem non est possibile aliquem a peccatis liberari sine actu amoris praevio. Nam sicut in omni peccato fit aversio a deo ad creaturam plus deo dilectam, propter cujus dilectionem divinum praeceptum contemnitur, ita in conversione necesse est se avertere a creatura et peccato propter deum, per cujus amorem creatura contemnitur. — Dist. 23. qu. 2. art. 2. concl. 2: Si quaeritur: Quid est obicis remotio? non videtur esse aliud, nisi voluntatis peccantis correctio. Talis enim voluntas tamdiu dicitur manere, quousque peccator contrarium eliciat voluntati priori. Quia sicut peccatum actuale sola libera voluntate committitur, ita etiam non sine voluntate ipsum detestante remittitur. — Nec videtur obicis remotionem dicere dumtaxat actus peccati sive interioris sive exterioris cessationem, etiam cum intentione recipiendi, quod ecclesia intendit in sacramento conferre, quia transeunte hujusmodi actu adhuc manet reatus culpae et offensa dei, et ita adhuc vere dicendus est peccator, do-

könne), empfangen werden, stets eine doppelte Gnade nach sich ziehen, eine ex opere operato und eine ex opere operante erfolgende[229]. Die erstere sei die eigentlich sakramentliche, d. h. die bestimmte von Gott an die neutestamentlichen Sakramente geknüpfte Gnade. Diese werde daher kraft des Sakramentes selbst gegeben, ex opere operato, d. h. der Empfänger werde derselben, wenn nur seinerseits kein Hinderniß entgegengestellt werde, schon auf Grund dessen theilhaftig, daß die sakramentliche Handlung gemäß der göttlichen Einsetzung äußerlich vollzogen werde. Die andere dagegen sei eine von der eigentlich sakramentlichen verschiedene, zu dieser aber stets hinzutretende Gnade. Sie werde dem Empfänger nicht ex vi sacramenti, sondern ex merito zu Theil, nämlich um der Disposition willen, welche er dem Sakrament entgegen-

---

nec corde pro peccato poeniteat cum voluntate suscipiendi. sacramentum poenitentiae. Requiritur ergo voluntatis, quae peccavit, vera correctio, quae mereatur de congruo gratiae infusionem. — Ponere obicem est habere voluntatem, propositum aut complacentiam peccati praesentis, praeteriti aut futuri actualiter vel virtualiter. Removere obicem est hujusmodi voluntatem ex dilectione dei naturali super omnia corrigere et oppositam elicere formaliter vel virtualiter. Et cum tripliciter aliquis dicitur esse in peccato, potest consequenter dici, quod aliquis tripliciter ponat obicem, et ex consequenti, quod obicis remotio tripliciter fiat, sc. cessando praecise ab actu peccati, detestando peccata in genere et in specie et de eis contritionem eliciendo cum proposito ea rite confitendi et absolutionem sacramentalem recipiendi tempore et loco opportunis.

224) Anacephal. I, 6, 52. Vergl. oben Anm. 206.

225) Assertionis Luther. confut. fol. 32. 74—77. vergl. oben Anm. 165. u. 206.

226) Explicat. articul. facult. sacr. theol. Lovanensis Tom. I. p. 16. vergl. oben Anm. 165.

227) Assert. sept. sacram. p. 36. Vergl. oben Anm. 206.

228) De sacram. II. 1. N. 22. vergl. oben Anm. 165.

229) Robert. Pull. sentt. libb. P. V. c. 14: Recte in remissionem peccatorum baptisma sumitur, quod — — vitam ex fide natam confortat. — Regeneratio inchoata fide aqua promovetur cumulanda confirmatione. — P. IV. Justus ex fide fit, in fidei justitiaeque signum, conservationem atque incrementum suscipiens baptismum. — Petr. Lomb. dist. 1. K: Quantumcunque per fidem et charitatem ante habitam aliquis justus ad baptismum accedit, uberiorem ibi recipit gratiam. Cf. dist. 4. F. — Guil. Altiss. lib. IV. tr. 1. fol. 2: In nova lege et ipsum opus operans et ipsum opus operatum justificat. — Bonavent. Compend. theol. lib. VI, c. 8: Sacramenta novae legis justificant et quantum ad opus operatum et quantum ad opus operans. — Scot. Op. Paris. lib. IV. dist. 1. qu. 4. sch. 4: In sacramento datur duplex gratia, una virtute sacramenti, alia ratione boni motus interioris, si insit in susceptione sacramenti. Doch betrachtete Skotus, wie später gezeigt werden wird, einen bonus motus nicht als nothwendige Bedingung des Empfangs der sakramentlichen Gnade, daher denn nach ihm der Sakraments-Empfang für den Fall, daß kein Obex besteht, nicht immer jene doppelte Gnade nach sich zieht, sondern mitunter auch nur die eigentlich sakramentliche. — Antonini Summa theol. P. III. tit. XIV. c. 11. §. 3: Sacramenta N. L. per se quidem ex opere operato, sed per accidens ex opere operante sicut causa sine qua non in adulto gratiam conferunt. — Biel dist. 4. qu. 2. art. 2. concl. 4: Confert gratiam ex opere operato, non quod non requirat praeviam dispositionem suscipientis, sed quod super gratiam dispositioni suscipientis correspondentem gradum gratiae addit praecise correspondentem sacramenti perceptioni.

bringe, oder auf Grund dessen, daß er in der rechten, würdigen Gemüthsstimmung sich dem Sakrament unterwerfe, also ex opere operante [230]). Diese letztere Gnade könne an Größe verschieden sein, da sie immer dem Maße der Würdigkeit des Empfängers entspreche [231]), während die erstere, die eigentlich sakramentliche Gnade, überall, wo sie überhaupt gegeben werde, quantitativ gleich sei [232]).

β. Nach einer andern Ansicht ist unter der erforderlichen Disposition nicht eine positiv fromme Gesinnung zu verstehen, sondern nur die Abwesenheit einer entschieden unfrommen. Es wird von der Ansicht ausgegangen, daß die göttliche Gnade, wenn sie in den Menschen einziehen solle, nicht sowohl nöthig habe, etwas ihr Verwandtes bereits in dem Menschen vorzufinden, an das sie sich anschließen könne, als vielmehr: daß nichts in dem Menschen vorhanden sei, was mit der göttlichen Gnade geradezu in Widerspruch stehe. Alles

230) Wendelini Stambach Butzbachensis (Supplem. in Comment. Gabr. Biel) sentt. lib. IV. dist. 23. qu. 2. art. 2. prop. 2: In unctionis extremae et cujusvis legis novae sacramenti perceptione sufficit ad consecutionem gratiae sacramentalis opus operatum cum obicis remotione, nec per se requiritur bonus motus, qui mereatur gratiam istam sacramentalem; attamen ut subjectum sit capax talis gratiae sacramentalis, requiritur in peccatore opus operans et tale, quod de congruo possit mereri gratiae infusionem. — Ex illo sumi potest, quomodo sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato: quia posita bona dispositione sumentis ultra eam gratiam, quae debetur de congruo suae bonae dispositioni naturali, confert ex solo Christi merito et sponsione divina alium gradum gratiae correspondentem praecise sacramentali sumptioni rite factae. Ex quo etiam colligi potest differentia sacramentorum legis novae a sacramentis legis veteris, quia novae legis sacramenta ultra priorem gratiam de congruo debitam bonae sumentis dispositioni, conferunt et causant veluti certa et efficacia signa alium gradum gratiae. — Sacramenta N. L. ultra bonam suscipientis praeparationem et obicis remotionem etiam conferunt vi sacramenti gratiam sacramentalem ex opere operato ex solo Christi merito. Et ita dignae susceptioni duplex correspondet gratia: una operanti, quae tempore vel natura gratiae praecedit infusionem, alia operi operato praecise. Sed quod praerequiritur obicis remotio, verum est propter dignam sacramenti susceptionem. Verum ad effectum sacramenti consequendum sufficit opus operatum, priori tamen dispositione non exclusa, sed posita. — Probabiliter teneri potest, omne sacramentum N. L., si digne suscipitur ab adulto, duplicem eidem conferre gratiam. Vel: cuilibet adulto digne suscipienti sacramentum aliquod N. L. duplex confertur gratia, una correspondens operi operanti, alia operi operato.

231) Alex. Hales. Summ. P. IV. qu. 8. membr. 3. art. 3. §. 3: Secundum fidei proportionem majorem et minorem habet gratia baptismalis majorem et minorem effectum. — Albert. M. dist. 4. art. 10: Licet baptismus sit causa una, tamen non eodem modo se habent accedentes ad baptismum tanquam ad causam illam, et ideo fit differens effectus quoad meritum, sicut etiam ignis causa una est incendii, tamen inaequaliter incendit ligna viridia et arida. — Scot. dist. 4. qu. 7. §. 5: Cum illi per motum proprium possint esse inaequaliter dispositi et in hoc sacramento confertur gratia secundum proportionem dispositionis in suscipiente.

232) Vergl. z. B. Scot. dist. 4. qu. 7. sch.: Si attendatur aequalitas in effectu baptismi penes agens principale, sic dico, quod effectus baptismi est aequalis in omnibus, quia deus in se aequalis disposuit hoc signo baptismali semper con-

Derartige wird daher, da es mit der Gnade nicht in demselben Subject zusammen bestehen könne, als Obex oder Impedimentum, Obstaculum gratiae bezeichnet[233]. Nach dieser Ansicht wird demnach unter dem Obex nicht, wie nach der ersteren, das Nichtvorhandensein eines bonus motus, sondern nur die Anwesenheit eines *malus motus* verstanden[234]. Fragen wir weiter, was man sich als mit der Gnade in Widerspruch stehend gedacht, worin man also näher den Obex gesehen habe, so zeigt sich, daß als solcher gewöhnlich: Verachtung des Sakramentes, Unglaube, überhaupt jede Todsünde angesehen wurde[235], sei es, daß der Empfänger früher eine solche begangen hat, deren Schuld noch an ihm haftet, oder sei es, daß er im Augenblicke des Sakraments-Empfänges dieselbe begehe, indem er entweder ein Wohlgefallen am Bösen empfinde, oder den Vorsatz fasse, künftig eine Sünde zu begehen[236]. Vertreter dieser Ansicht waren unter Anderen Albertus Magnus[237], Duns Skotus[238], Antoninus von

---

ferre aequalem gratiam et aequale signatum, si alia sint aequalia. Vergl. oben Anm. 112.

233) Albert. M. dist. 4. art. 3: Fictio impedit ex eo, quod ponit obicem spiritui sancto per dissensum actualem voluntatis ad effectum sacramenti; vult enim aliquid, quod non potest stare cum gratia sacramenti. — Antonini Opp. Tom. III. p. 688: In sacramentis novae legis, in quibus datur gratia, nisi homo ponat obicem, non requiritur per se, quod homo se disponat, sed solum, quod se non opponat. Ergo per ipsum sacramentum disponitur.

234) Diese Ansicht wird von Wilhelm Occam mit folgenden Worten dargestellt: Si aliquis cum debita intentione recipiat sacramentum poenitentiae sine omni bono motu vel contritione virtute sacramenti poenitentiae, sibi remittitur culpa et infunditur gratia .... ita in proposito ad deletionem peccati actualis non solum attritus usque ad certum gradum in adulto recipit gratiam, sed non habens talem actum, habens tamen voluntatem suscipiendi sacramentum poenitentiae sine omni obice peccati mortalis actualiter inhaerentis accipit gratiam non ex merito, sed ex pacto divino, si nullum obicem ponat (Sentt. lib. IV. qu. 9.).

235) So bestimmt Scotus dist. 14. qu. 4. den Obex als peccatum mortale actualiter sibi factum vel in voluntate inhaerens. — Cf. Wend. Stambach Butzbach. l. l.: Ponere obicem est habere voluntatem, propositum aut complacentiam peccati praesentis, praeteriti aut futuri actualiter vel virtualiter. — Biel dist. 9. qu. 2. art. 1. not. 2: Aliquem esse in peccato mortali tripliciter intelligitur: vel quia adhuc est in affectu peccandi aut quia de commisso peccato non est absolutus, quia non sufficienter contritus est, vel quia licet in foro conscientiae, non tamen in foro poenitentiae absolutus, quia non confessus.

236) Diese Ansicht wird von Gabriel Biel in folgender Weise ausgesprochen: Ad susceptionem gratiae per sacramentum non requiritur aliquis bonus motus, quia nullum opus intrinsecum, sed tantum opus exterius sc. susceptio voluntaria sacramenti cum remotione impedimenti interioris, hoc est fictionis vel obicis. Et iterum ista remissio peccatorum virtute sacramenti requirit solam intentionem suscipiendi sacramentum poenitentiae sine obice contra ejus effectum. — Si ergo susceptio sacramenti, quod est signum exterius sensibile sufficit, non requiritur aliqua attritio interior, duntaxat non ponatur impedimentum obicis.

237) Dist. 4. art. 3.

238) Dist. 14. qu. 4. (Op. Oxon.): Non solum attritus per aliquod tempus

Florenz[239]), in späterer Zeit z. B. Mensing[240]). Ueberhaupt scheint diese Ansicht zur Zeit der Reformation die herrschende in der römischen Kirche gewesen zu sein[241]).

γ. Endlich noch Andere vertraten eine zwischen den beiden beschriebenen in der Mitte liegende Ansicht, indem sie unter der erforderlichen Disposition weder nur die Abwesenheit einer positiven Todsünde, noch auch die Anwesenheit einer positiv frommen Gesinnung, sondern etwas

---

usque ad certum instans in ultimo instanti recipit gratiam delentem peccatum, tanquam per virtutem meriti de congruo, ut declaratum est in solutione praecedente, sed non habens talem actum, qui sufficiat ad meritum de congruo, sed tantum habens voluntatem suscipiendi sacramentum ecclesiae, et sine obice peccati mortalis actualiter sibi facto vel in voluntate inhaerentis, recipit, non ex merito, sed ex pacto divino, effectum istius sacramenti, ut sic parum attritus, etiam attritione, quae non habet rationem meriti ad remissionem peccati, volens tamen recipere sacramentum poenitentiae, sicut dispensatur in ecclesia et sine obice in voluntate peccati mortalis in actu in ultimo instanti illius prolationis verborum, in quo scilicet est vis sacramenti istius, recipiat effectum sacramenti, scilicet gratiam poenitentialem, non quidem ex merito, quia dispositio interior non erat sufficiens per modum meriti, sed ex pacto dei assistentis sacramento suo ad effectum illum, ad quem instituit sacramentum, alioquin non appareret, quomodo sacramentum poenitentiae esset secunda tabula, si nunquam per ipsum, ut sacramentum est, posset recuperari secunda gratia amissa, sed tantum per attritionem tanquam per praeviam dispositionem et per contritionem tanquam per dispositionem completivam. — Darin eben besteht nach Skotus der Unterschied zwischen der durch das Sakrament vermittelten und der nichtsakramentlichen Gnade, daß während zum Empfang letzterer ein motus meritorius erforderlich ist, erstere nichts Anderes, als die Abwesenheit eines peccatum mortale voraussetzt. Vergl. d. a. St.: Ad primam susceptionem gratiae (der nichtsakramentlichen) requiritur aliquis motus meritorius de congruo, ad secundam autem (der sakramentlichen) non requiritur nisi voluntaria susceptio baptismi et sine fictione, hoc est, cum intentione suscipiendi quod confert ecclesia, et sine actu vel voluntate peccati mortalis, ita quod in primo requiritur aliquod opus intrinsecum aliquo modo acceptum tanquam meritum de congruo, in secundo solum requiritur opus exterius cum amotione interioris impedimenti. — Cf. Op. Paris. dist. 14. qu. 4. sch. 2: Dico, quod virtute hujus sacramenti poenitentiae confertur gratia suscipienti et dimittitur culpa, nisi suscipiens ponat obicem, sicut in aliis sacramentis. Nam in omnibus sacramentis virtute sacramenti in se confertur gratia suscipienti, quia aliter non designarent veraciter gratiam, quam ostendunt, quod est inconveniens, nec requiritur aliqua alia dispositio in sacramentis, qua confertur gratia per modum sacramenti, quam ipsamet sacramenta, licet aliqua dispositio possit conferre gratiam in sacramento per modum meriti. Requiritur tamen, ut dixi, in hoc sacramento sicut in aliis, quod in suscipiente non sit contraria dispositio effectui hujus sacramenti ponendo obicem actualem illi. Unde si aliquis confiteatur non contritus, dummodo non actu peccet mortaliter, recipit effectum hujus sacramenti. Si vero confitens conteratur de peccato suo, recipit gratiam, antequam absolvatur, et tunc per absolutionem fit gratiae illius praehabitae augmentatio. — Unde poenitens accedens ad sacramentum poenitentiae oportet quod atteratur vel quod non ponat tunc obicem per dispositionem contrariam et peccatum actuale, et non oportet, quod tunc habeat contritionem veram et formatam, quia tunc remitterentur peccata ante susceptionem, et per consequens non video, quomodo sacramentum poenitentiae possit tunc salvari esse secunda tabula post naufragium, quia per contritionem praecedentem posset homo sufficienter salvari. —

Mittleres verstanden, nämlich eine Gesinnung, welche zwar die Sünde verabscheue, ohne daß dieß jedoch aus solchen Motiven geschähe, welche den Menschen der Gnade würdig machten und ihm einen Anspruch auf die Gnade gäben. Diese für den Empfang der nicht sakramentlichen Gnade nicht genügende Gemüthsverfassung, welche man als *attritio* im Unterschied von der contritio [242]) bezeichnete, sei, lehrten sie, für den Empfang der sakra-

---

Besonders deutlich ist Op. Oxon. dist. 19. qu. un. Susceptio istius sacramenti est instrumentum ad gratiam h. e. dispositio efficax necessaria ex statuto divino ad gratiae susceptionem. Instrumentum autem vel dispositio praevia non est signum rememorativum sive ostensivum alicujus ut jam praeteriti, sed futuri. Ergo collatio sacramenti poenitentiae ad hoc, ut fiat digne, non oportet ut sit signum absolutionis divinae praecedentis. — Sacramentum poenitentiae potest recipi ab attrito, et hoc tanta attritione, quae non sufficeret per modum meriti ad justificationem suscipiendam in termino attritionis. Et si non ficte recipiatur, in termino recipitur gratia prima, quia a deo confertur. Et absolutio sacramentalis est signum efficax illius absolutionis sequentis in ultimo instanti ipsius, sicut prolatio verborum est signum confectionis corporis Christi. Et secundum hoc patet, quomodo sacramentum hoc est instrumentum ad gratiam primam sicut dispositio praevia. — Haec est excellentia sacramentorum novae legis, quod eorum susceptio est dispositio sufficiens ad gratiam. Illorum autem legalium nec susceptio erat dispositio efficax ad mundationem corporalem leprae vel hujusmodi foeditatis. — Doch bleibt sich Skotus allerdings nicht immer gleich. Daher wir ihn mit Recht im Folgenden auch als Vertreter der dritten Ansicht anführen werden.

239) Opp. Tom. III. p. 688. Vergl. oben Anm. 178.

240) Antapologie II. fol. 109 f. Vergl. Lämmer, die vortrident. kathol. Theologie d. Reformations-Zeitalters. Berl. 1858. S. 220 f.

241) Cf. Apolog. Confess. August. art. 13. p. 203: Hic damnamus totum populum scholasticorum doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis. Haec simpliciter judaica opinio est sentire, quod per ceremoniam justificemur sine bono motu cordis, hoc est, sine fide. Et tamen haec impia et perniciosa opinio magna auctoritate docetur in toto regno pontificio.

242) Ueber das Wesen der attritio im Unterschiede von der contritio vergl. Scot. Op. Paris. dist. 14. qu. 1. schol. 3: Actus poenitentiae, ut praecedit remissionem peccati, dicitur attritio; ut vero sequitur et continuatur usque ad instans infusionis gratiae, dicitur contritio, et sic ut praecedit, potest dici poenitentia informis, ut sequitur poenitentia formata. — Peccator in puris naturalibus suis potest considerare sua peccata ut dei offensiva, quia contra praecepta et leges, et ita ea nolle fuisse, et ex hoc potest de illis habere displicentiam vehementem, quae est poena interior, quia tristitia. Tristitia enim est de illis, quae nobis nolentibus accidunt. Et dicitur formaliter poena, est autem in se formaliter passio et involuntaria, quia nullus eligit contristari, quando actu contristatur. Dicitur etiam voluntaria, quia a voluntate ipsa dependet in esse consecutive et volitive cum detestatione peccati jam commissi et ista poenitentia est informis, non formata. Possumus igitur loqui de poenitentia praecedente remissionem culpae, et haec est informis, quia omnis poenitentia praecedens remissionem peccati est informis, quia praecedit gratiam —, quia gratia est forma cujuslibet virtuosi operis. Poenitentia vero consequens remissionem peccati est formata, quia acceptans deus actum poenitentiae voluntarie toleratae ut dispositionem de congruo ad gratiam in ultimo instanti dat gratiam et remittit peccatum. Et potest aliquis sine gratia habere illum actum praecedentem poenitentiam formatam et remissionem peccati, ut attritionem, sed nullo modo contritio-

mentlichen Gnade ausreichend, da das Sakrament selbst die Kraft habe, wenn der Empfänger sich nur redlich bemühe, sich in den Stand der Contrition zu versetzen, das zu einer vollkommen genügenden Disposition Fehlende zu ergänzen und die attritio zur contritio zu erheben. Auch in solchem Falle werde die sakramentliche Gnade nicht ertheilt ohne eine vollkommen genügende Gemüthsverfassung (contritio), die Hervorrufung dieser sei aber zum Theil selbst erst Werk des Sakramentes (des opus operatum). Diese Ansicht war ebenfalls ziemlich verbreitet, und wir finden sie mitunter auch von denen ausgesprochen, die wir bereits als Repräsentanten der beiden anderen Lehrweisen genannt haben, ein Beweis davon, daß die Lehre hierüber überhaupt in der vorreformatorischen Zeit noch nicht zu irgend einem Abschluß gelangt, und den einzelnen Lehrern selbst nicht vollkommen klar geworden war, da sie sich sonst nicht an den verschiedenen Stellen hätten verschieden

---

nem et actum poenitentiae formatae, quae consequitur remissionem culpae et infusionem gratiae, quia attritio, si continuetur usque ad certum tempus vel certum instans, deus in illo instanti infundendo gratiam facit de illa attritione contritionem et per consequens poenitentiam formatam. — Biel dist. 14. qu. 2. art. 1. not. 2. Duo actus interiores respectu peccati pertinent ad attritionem, quae per sacramenti susceptionem fit contritio, unus respectu praeteriti scil. aliqualis displicentia, alius respectu futuri, scil. propositum cavendi de caetero. — dist. 16. qu. 5. art. 1. not. 4: Contritio est actus voluntatis sc. dissensus seu displicentia commissi peccati, aut nihil aliud est, quam velle non peccasse. — Est autem haec dissensio seu displicentia duplex: qaedam perfecta et sufficiens ad dimissionem peccati sc. quae est de omnibus peccatis commissis et debite circumstantionata, praesertim circumstantia finis; — alia est imperfecta, non sufficiens ex parte poenitentis ad remissionem peccati vel propter objectum: quia non est de omnibus peccatis, vel quia ordinatur in finem inhonestum, vel quia caret circumstantia ultimi finis vel alia circumstantia requisita ad actum perfectum moraliter bonum, et tunc vocatur attritio, quasi tritio imperfecta vel tritio in partes majores. Perfecta vero displicentia dicitur contritio, quasi tritio omnium simul, puta in partes minutissimas, quae fit, quando est de omnibus peccatis et secundum omnes circumstantias requisitas ad peccatorum remissionem. Et attritio semper est informis, quandoque indifferens, quandoque vitiosa, contritio vero semper formata charitate.

243) Summ. P. IV. qu. 14. membr. 2. art. 1. §. 3: Si poenitens praeparatus, quantum in se est, accedat ad confessionem attritus, non contritus, dico, quod confessio cum subjectione arbitrio sacerdotis et satisfactio poenitentiae injunctae a sacerdote est signum et causa deletionis culpae et poenae, quia sic subjiciendo se et satisfaciendo gratiam acquirit. — Cf. qu. 17. memb. 5. art. 4: Cum quaeritur, utrum attritio potest fieri contritio, istud potest duobus modis intelligi: vel ita, quod motus attritionis potest informari et ita fieri contritio, vel quod habitus, ex quo quis exit in actum attritionis, potest informari et fieri contritio. Quantum ad primum intellectum non potest, quantum ad secundum potest.

244) De sacram. poenit. c. 4. (Opp. Aurel. 1674.) p. 462: Nondum sanctificatis et gratiae pristinae restitutis, ad gratiam tamen poenitentialis sanctificationis sicut decet appropinquantibus et paratis et peccata sua, prout recolunt, plene confessis credimus et dicimus sacerdotali absolutione et benedictione remissionem peccatorum omnium et gratiam, qua de caetero grati deo et acceptabiles vivant, praestari. — Pie etiam credimus et sentimus, iis, qui cum fide hujus sacramenti et vehementi desiderio redeundi in dei pacem et gratiam, licet timore infirmitatis

aussprechen können. Vorgetragen finden wir diese Ansicht unter Anderen von Alexander von Hales[243]), Wilhelm von Paris[244]), Thomas Aquin[245]), Bonaventura[246]), Richard von Middleton[247]), Duns Skotus[248]), Durandus[249]), Heinrich von Muda[250]) († 1293) und Antoninus von Florenz[251]).

Die Vertreter der beiden letzteren Ansichten nahmen natürlich nicht an, daß die Sakramente des Neuen Bundes, falls die zum Empfang der Gnade erforderliche Disposition vorhanden sei, oder falls kein Obex der Gnade entgegengestellt werde, mit Nothwendigkeit auch ex opere operante rechtfertigen. Zwar leugneten sie nicht, daß die neutestamentlichen Sakramente neben der ihnen eigenthümlichen Rechtfertigung ex opere operato auch ex opere operante rechtfertigen können, und mitunter wirklich in dieser Weise rechtfertigen, aber sie lehrten, daß diese Wirkungsweise nur dann eintrete, wenn der Empfänger dem Sakrament mehr ent-

---

suae et oppressione malae consuetudinis propositum abstinendi consuetis et eadem emendandi non habeant, interdum de divinae pietatis abundantia virtute clavium et sacramenti istius praestari et hujusmodi propositum infundi. Conantibus enim ad deum reverti dexteram auxilii sui porrigere patrem misericordiarum dubitandum non est. — c. 7. p. 469: Necesse etiam est, ut moveatur motu dilectionis alicujus, sive sit illa caritas sive non. Non enim quaereret per poenitentiale sacramentum veniam et gratiam, nisi diligeret et desideraret illas.

245) Sentt. lib. IV. dist. 18. qu. 1. art. 3: Si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. — Opusc. XXII. de forma absolutionis c. 2: Si ante consecutus non fuerit, ex vi sacramenti, nisi obicem opponat, justificationem consequitur sacramentum suscipiendo. — Summ. qu. 79. art. 3: Forte enim primo non fuit sufficienter contritus, sed devote et reverenter accedens, consequetur per hoc sacramentum (eucharistiae) gratiam caritatis, quae contritionem perficiet et remissionem peccati.

246) Dist. 17. P. II. art. 1. qu. 4: Non habent efficaciam nisi in eis, qui se disponunt. — Haec autem dispositio attritio est, quae frequenter ob confessionem superadjunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio, sive ut ad ipsam contritio subsequatur.

247) Dist. 18. art. 1. qu. 2: Illi, qui per attritionem removit obstaculum gratiae spiritus sancti, sacerdos dispositive remittit maculam peccati, in quantum suo ministerio assistit virtus divina, quae peccatum remittit.

248) Dist. 4. qu. 6. schol.: Non requiritur in veniente ad baptismum vera displicentia de peccatis, sicut in veniente ad poenitentiam, sed solum attritio, scil. non velle peccare.

249) Dist. 18. qu. 2: Attritio, quae superveniente sacramento virtute clavium efficitur sufficiens.

250) Quodlibet. I. qu. 32. p. 22. (ed. Paris. 1518.): Absolutio, quantum est de se ex gratia sacramentali, habet virtutem, ut, quamvis confitens non sit omnino contritus sufficienter de peccatis, ut ei debeant virtute contritionis remitti, sed solum attritus, ut de proximo sit dispositus. Si tamen non apponeretur sacramentum absolutionis, non ei remitterentur. Postquam tamen apponitur absolutio sacramentalis, datur gratia, qua subito perfecte conteratur et a peccato absolvitur virtute absolutionis et aliquid cum hoc de satisfactione remittitur.

251) Summ. III. tit. 14. c. 19. §. 5: Attritus accedit ad confessionem, ex quo ibi fit contritus, unde fugatur fictio. Et sic non habet dubium, quia et sacramentum suscipit et effectum ejus, scil. remissionem peccatorum.

gegenbringe, als durchaus nöthig sei, d. h. wenn er mit einer vollkommeneren Vorbereitung an das Sakrament herantrete, als erforderlich sei, um der sakramentlichen Gnade theilhaftig zu werden.

Schließlich haben wir noch die Frage zu beantworten, wie sich das Concil von Trient und der römische Katechismus diesen eben besprochenen drei Lehrweisen gegenüber verhalten. Darüber glauben wir nun hinsichtlich des Tridentinischen Concils nicht in Zweifel sein zu dürfen, da dasselbe für einen würdigen Empfang des Bußsakramentes, das ja unter allen Sakramenten die größte Vorbereitung seitens des Empfängers voraussetzt, mit klaren Worten nur die *attritio* verlangt [252]). Dagegen spricht sich der römische Katechismus an den verschiedenen Stellen verschieden aus, indem derselbe bald Glauben und vollkommene Reue [253]), bald in Uebereinstimmung mit dem Concil von Trient nur unvollkommene Reue oder attritio [254]), mitunter auch nur die Abwesenheit eines positiven Gegensatzes gegen die Gnade [255]) als Bedingung des Empfanges der sakramentlichen Rechtfertigung bezeichnet.

---

252) Sess. XIV. de sacram. poenit. c. 4: Contritio animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de cetero. Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius; et in homine post baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae et voto praestandi reliqua conjunctus sit, quae ad rite suscipiendum hoc sacramentum requiruntur. Declarat igitur sancta synodus, hanc contritionem non solum cessationem a peccato et vitae novae propositum et inchoationem, sed veteris etiam odium continere. — Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur, quoniam vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat, cum spe veniae, declarat non solum non facere hominem hypocritam et magis peccatorem, verum etiam donum dei esse et spiritus sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo poenitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad justificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. Hoc enim timore utiliter concussi Ninivitae ad Jonae praedicationem plenam terroribus poenitentiam egerunt et misericordiam a domino impetrarunt. Quamobrem falso quidam calumniantur catholicos scriptores, quasi tradiderint sacramentum poenitentiae absque bono motu suscipientium gratiam conferre, quod nunquam ecclesia dei docuit neque sensit. Cf. Sess. XIII. de euchar. sacram. c. 7. u. Sess. VI. c. 6.

253) P. II. c. 4. qu. 43.

254) P. II. c. 5. qu. 32: Ex fidei catholicae doctrina omnibus credendum et constanter affirmandum est: si quis ita animo affectus sit, ut peccata admissa doleat simulque in posterum non peccare constituat, etsi ejusmodi dolore non afficiatur, qui ad impetrandam veniam satis esse possit, ei tamen, cum peccata sacerdoti rite confessus fuerit, vi clavium scelera omnia remitti ac condonari, ut merito a sanctissimis viris, patribus nostris, celebratum sit, ecclesiae clavibus aditum in caelum aperiri. — Cf. c. 2. qu. 30.

255) P. II. c. 1. qu. 16: ut gratiae fructum nulla res impedire possit, nisi qui ea suscipiunt se ipsos tanto bono fraudare et spiritui sancto velint obsistere.

Namen- und Sach-Register.

Druck von W. G. Korn in Breslau.

M327928

